Jurgis Baltrušaitis

LA RICERCA DI ISIDE

saggio sulla leggenda di un mito

ADELPHI

Jurgis Baltrušaitis

LA RICERCA DI ISIDE

saggio sulla leggenda di un mito

ADELPHI EDIZIONI

TITOLO ORIGINALE:
La Quête d'Isis: essai sur la légende d'un mythe

Traduzione di Anna Bassan Levi

471466

Indice

LA RICERCA DI ISIDE

saggio sulla leggenda di un mito

Premessa

La Quête d'Isis: essai sur la légende d'un mythe. Introduction à l'Égyptomanie è stato pubblicato nel 1967 dalle edizioni Olivier Perrin nella collana « Jeu savant ». L'« *Egyptian Revival* » attrae da qualche tempo l'attenzione degli storici, e a questo argomento vengono continuamente dedicati nuovi lavori. Questa edizione della *Ricerca di Iside* è stata aggiornata e completata in vari punti: Iside nell'opera lirica prima di Mozart, Iside copiata da una moneta antica, l'ascendenza egizia dei Colonna, le piramidi delle Indie occidentali, l'Egitto nell'arte gotica dell'Inghilterra, delle Gallie e della Germania.

Il libro fa seguito ad *Aberrazioni* e *Anamorfosi*, come terzo e ultimo pannello del polittico delle *Prospettive depravate*, di cui completa il quadro d'insieme mettendo in luce uno degli aspetti fondamentali di un meccanismo intellettuale che opera con lo stesso rigore in campi diversi.

Il tuo sogno è un Egitto, e tu sei la mummia
Dalla maschera d'oro.
Jean Cocteau (*Plain chant*)

Introduzione

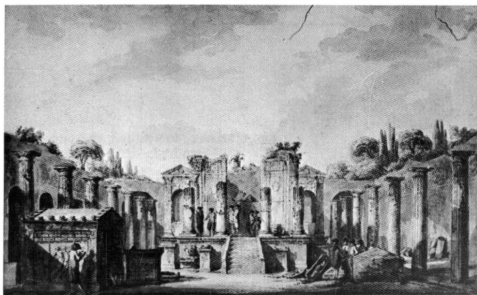
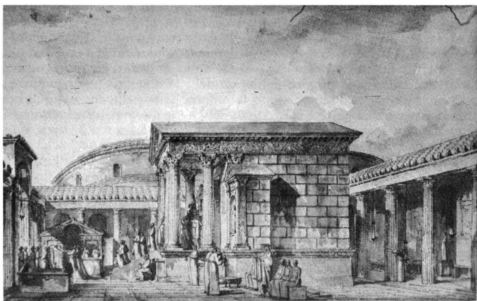
Le prospettive depravate procedono per aberrazioni, da cui nascono leggende delle forme e anamorfosi collegate ad apocrifi ottici. Lo stesso meccanismo visionario delle deviazioni e degli sdoppiamenti produce inoltre favole fantastiche innestate sulle favole originarie. Tenteremo qui di ricostruire una di queste leggende nate da un mito, basandoci su testimonianze e testi autentici raccolti intorno a un mondo antico che fu tra i più aperti alla fantasia e tra i più ossessivi.

« Egitto, Egitto, i tuoi grandi dèi immobili hanno le spalle imbiancate dagli escrementi degli uccelli, e il vento che passa sul deserto disperde le ceneri dei tuoi morti — Anubi, custode delle ombre, non mi abbandonare » esclama Iside davanti a sant'Antonio nella *Tentation* di Flaubert (1874).[1] La scena si svolge nell'eremo in riva al Nilo, ed è una disperata evocazione di secoli remoti.

Théophile Gautier (1859) vi si era avventurato, esplorandoli a modo suo. In una lettera a Ernest Feydeau, che precede a mo' di dedica il suo *Roman de la momie*, egli chiarisce il duplice significato del suo itinerario, esattezza-invenzione, rivendicando al tempo stesso la propria parte nella creazione di una narrazione favolosa. « Avete sollevato davanti a me il velo della misteriosa Iside e fatto risorgere una grandiosa civiltà scomparsa. La storia è vostra, il romanzo è mio... ».

Per il suo argomento e la sua struttura, il libro si inserisce in una lunga tradizione. Il romanzo della mummia è stato scritto e riscritto nel corso dei secoli da autori che non sempre erano romanzieri. L'ultimo, quello di Gautier, si apre con un prologo in cui un lord inglese e un dottore tedesco aprono un sarcofago da loro scoperto nei pressi del Nilo, e contenente una regina avvolta in bende coperte di geroglifici. « Tolto l'ultimo involucro, la giovane donna apparve nella casta nudità delle sue belle forme... la sua posa era quella della Venere dei Medici ». Al dottor Rumphius occorreranno tre anni per decifrare il misterioso papiro in cui è narrata tutta la storia di Tahoser che, regnando sull'Egitto, aveva atteso invano un uomo, il Faraone o Poeri. Lord Evandale s'innamorerà retrospettivamente della figlia del gran sacerdote, morta da tremilacinquecento anni, e non si sposerà mai. Nessuno potrà scoprire la vera causa del suo celibato. « Eppure vi sono pazzie inglesi meno motivate di questa ».

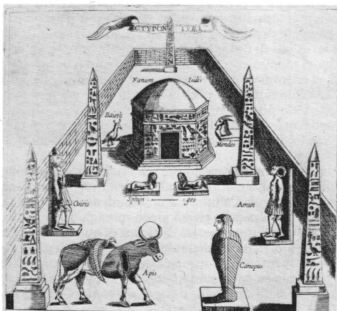
Nel romanzo sono elegantemente elaborati alcuni elementi che compaiono nella genesi di tutti gli scritti di argomento egittologico succedutisi fino all'Ottocento: una vasta erudizione, una passione nostalgica e la risurrezione di un mondo primordiale in cui i fasti dell'antichità si intrecciano a scritture sacre e segrete. Sotto il profilo storico e letterario, *Le Roman de la momie* è una leggenda del mito in cui re e dèi tramontati diventano eroi di una nuova epopea. Il velo di Iside era stato sollevato dagli antichi, il romanzo viene costruito dai moderni. Intorno alla riscoperta di una grandiosa civiltà si moltiplicano pazzie non esclusivamente inglesi.

1. Tempio di Iside a Pompei nel 1779. Disegno di J.-L. Desprez, Museo di Besançon. Foto Musées Nationaux.

2. Tempio di Iside a Pompei. Ricostruzione immaginaria. J.-L. Desprez, 1779. Museo di Besançon. Foto Musées Nationaux.

L'antichità classica esplorava già l'Egitto come una terra esotica, con un atteggiamento che è stato paragonato a quello assunto più tardi, e a lungo mantenuto, dagli europei nei confronti della Cina. Erodoto (II, 35) non osserva forse che gli egiziani hanno creato i propri costumi e le proprie leggi secondo norme opposte a quelle degli altri uomini?[2]

Fra i due mondi diversi nacquero tuttavia una lenta osmosi e uno scambio di influenze. Comparvero divinità ibride: alcuni dèi greco-romani furono identificati con divinità egizie, e frattanto gli dèi dell'Egitto riprendevano vita mentre il loro impero tramontava. Fu anzi nel momento del suo declino che essi partirono alla conquista dell'universo.

Dal sogno di Tolomeo I Sotere (332-283 a.C.), narrato da Tacito (*Storie* IV, 83-84) ebbe origine Serapide, nato dalla fusione di un'ultima incarnazione di

Osiride con Plutone, dio degli Inferi e della fecondità della terra, Zeus ctonio. La sua rocca fu il *Serapeum* di Alessandria, dalla duplice cinta di mura. Iside veniva identificata con Demetra e Cerere, Bacco-Dioniso con Osiride. Il fenomeno denota tanto un'egittizzazione quanto un'ellenizzazione[3] e si manifesta nel momento stesso in cui le due principali divinità egizie rivivono, trasfigurate, in un estremo slancio vitale. Iside e Osiride-Serapide finiscono con l'assorbire in sé gli altri dèi, diventando universali e panteistici, e vengono venerati ovunque sotto i loro veri nomi.

In Asia Minore il culto di Iside era già noto nel settimo secolo prima della nostra era. Intorno al 350 l'assemblea del popolo ateniese consentì ai mercanti egiziani di innalzarle un tempio al Pireo. Ai tempi di Tolomeo venne eretto ai piedi dell'Acropoli un *Serapeum*, mentre Babilonia, secondo Plutarco, ne possedeva già uno sin dal passaggio di Alessandro. Dopo essere entrati nel mondo greco, dalle coste asiatiche (Antiochia, Smirne, Alicarnasso) fino alla Tessaglia e alla Macedonia, gli dèi egizi non tardarono a penetrare nell'Occidente latino. Agatocle li introduce in Sicilia in seguito al suo matrimonio con la figliastra di Tolomeo. Nel 105 a.C. si fa già menzione del *Serapeum* di Pozzuoli, e alla stessa data risale l'*Iseum* di Pompei (figg. 1 e 2).[4] A Roma Iside e Serapide vengono dapprima accolti con qualche reticenza dal Senato repubblicano e poi da Augusto e da Tiberio, ma in seguito il loro trionfo sarà assoluto. È certo che nell'anno 38 Caligola elevò nel Campo Marzio il grande tempio di *Isis campensis* (fig. 3), con un viale lungo il quale si levavano cinocefali e sfingi. Domiziano (81-96) ne fece uno dei più splendidi monumenti della città eterna, e Caracalla, edificando verso il 215 il suo *Iseum* sul Quirinale, introdusse il culto egizio nella religione di Stato.[5] L'Egitto è in gran voga: i misteri isiaci conquistano la corte imperiale col loro fasto teatrale, e le masse popolari sono affascinate dal loro carattere magico. Da ora in poi tutti gli ambienti si lasceranno permeare da quegli apporti esotici. In Gallia se ne sono riconosciute alcune tracce in una necropoli di legionari a Trévoux, nell'Ain. Statuette e oggetti riferibili al culto di Iside sono stati rinvenuti nei bacini della Saône e del Rodano. A Autun, a Clermont-Ferrand e a Lilla sono stati sco-

3. Tempio di *Isis campensis* a Roma. A. Kircher, 1666.

perti Osiridi e Horos egizi, oppure tarde copie barbariche di tali immagini. Un « Osiride della Bastiglia » è segnalato nel Museo Carnavalet, mentre un Api dalla testa ornata di un disco solare viene ritrovato a Bourg, davanti alla chiesa di Brou.[6]

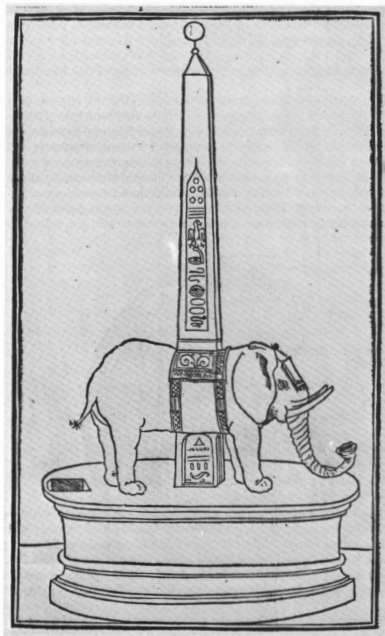
Analoghe vestigia vengono segnalate in Germania, nelle regioni del Danubio e del Reno. Nella penisola iberica si scoprono un *Serapeum* simile all'*Iseum* di Pompei e testimonianze dei culti di Iside e di Serapide.[8] Templi di questo genere fanno la loro comparsa perfino nelle isole britanniche: un *Serapeum* a York, uno a Silchester e un *Iseum* nel territorio londinese.[9] Insieme alle guarnigioni romane, gli dèi del Nilo sono giunti fino ai confini d'Europa.[10]

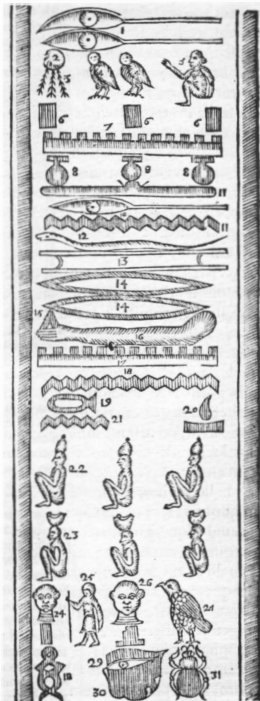
La distruzione del *Serapeum* di Alessandria, avvenuta nel 383 a opera del patriarca Teofilo, e quella dell'*Iseum* di File voluta da Giustiniano, il costruttore di Santa Sofia, annunciano la fine di queste teogonie la cui espansione ha lasciato un'impronta profonda su molte civiltà, costituendo la base di apporti continuamente rinnovati. Finora ci siamo mossi nell'ambito della storia e dell'archeologia propriamente dette; il seguito della vicenda si svolgerà entro la cornice dell'invenzione e della favola, che su questo tranco rifioriranno perennemente.

Avviene infatti un fenomeno sorprendente: l'Egitto ricompare dovunque, in una visione del passato che si va man mano ampliando. Le sue divinità risorgono in ogni dove, e non soltanto nelle antiche province romane dove erano realmente conosciute. Le incontriamo nei paesi più remoti, via via che vengono esplorati e scoperti: nelle Indie, in Cina, in Messico. Secondo certi storici Iside e Osiride si erano persino recati di persona in alcuni paesi d'Europa — Germania, Italia, Francia e Spagna — quasi duemila anni prima della nostra era. Varie pratiche dei loro culti vengono osservate sino alla fine del Medioevo. Un Egitto rinnovato da un complesso di artifici si sovrappone all'Egitto storico, le cui colonne e i cui sepolcri scomparivano sotto la sabbia mentre i suoi scritti rimanevano impenetrabili.

Il prestigio sempre crescente di una civiltà sconosciuta risveglia una corrente sotterranea che finirà col diventare un'autentica ossessione. La favola egizia, nata da un miscuglio di tradizioni popolari e classiche, prende corpo e si sviluppa sotto il segno dell'erudizione. Tutti gli scritti antichi e moderni, nonché opere di autori sconosciuti, vengono raccolti, commentati metodicamente e arricchiti di esegesi e scolii. Si creano inoltre un'archeologia e un'iconografia dei monumenti autentici, immaginari o falsi, e sistemi linguistici, etnologici e scientifici. Per la maggior gloria di un Egitto fantastico sorge adesso un'architettura barocca: la leggenda di un mito, che era stato a sua volta creazione poetica e romanzesca, valica spesso i confini dell'assurdo e si sviluppa nel mondo dell'impossibile. Per questo i mitologi dei nostri tempi l'hanno di regola esclusa dall'ambito dei loro studi, o semplicemente trascurata.

È indubbio che molto del materiale da noi raccolto in questa sede appare strano, astruso e in bilico sul filo dell'irrazionale. Tuttavia esso risponde sempre a uno stato d'animo e a un'oscura aspirazione a un universo più misterioso e più antico della civiltà greco-romana. La misura di tale ossessione è data appunto dall'insensatezza di alcuni di questi documenti.

L'Egitto viene considerato culla della sapienza e delle scienze umane. Un Rinascimento egizio segue passo passo il percorso del Rinascimento dell'antichità classica, giungendo talora ad approfondirlo o a sommergerlo. A Roma si rialzano gli obelischi; il *Sogno di Polifilo* (1499) ce ne mostra uno sulla groppa di un elefante (fig. 4), mentre un altro, posto sul dorso di un rinoceronte —

4. Obelisco sul dorso di un elefante. F. Colonna, 1499.

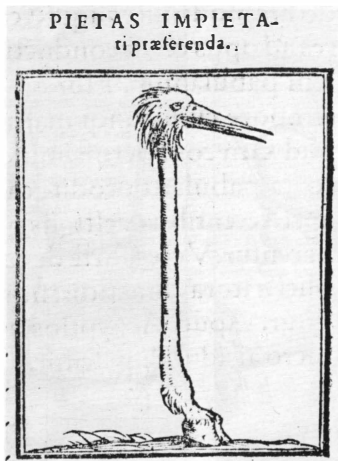
5. Geroglifici egizi. A. Kircher, 1650.

animale d'Etiopia — accoglie Enrico II e Caterina de' Medici al momento della loro entrata trionfale nella città di Parigi (1549). I *cabinets* di principi e prelati si riempiono di oggetti egizi, di dipinti geroglifici, di mummie e curiosità di ogni genere. Nel 1912 un testo oggi dimenticato[11] raccoglieva già gli elementi di un'influenza egizia sull'arte dei vari paesi europei dal Medioevo al periodo romantico.

La storia di tali rapporti è però dominata dai geroglifici (fig. 5), che avevano anch'essi il proprio mito e la propria leggenda. Il mito dell'antichità (Cheremone, Horapollo) esclude dalla scrittura sacra qualsiasi nozione fonetica, facendone un puro simbolo. Nella leggenda del mito il sistema si estende, col neoplatonismo, a una visione del mondo degli oggetti che divengono segni.[12] Quest'ultima associazione a una possente corrente filosofica ne condizionerà la voga per due secoli, con un duplice sviluppo: dottrina ed estensione al repertorio iconografico moderno. Il geroglifico, visto come sostituzione di una cosa a un'altra, come metafora, come crittografia di valori assoluti, affascina

LA CONCORDIA FA GRANDI LE COSE PICCOLE. LA DISCORDIA FA PICCOLE LE COSE GRANDI. SALLUSTIO

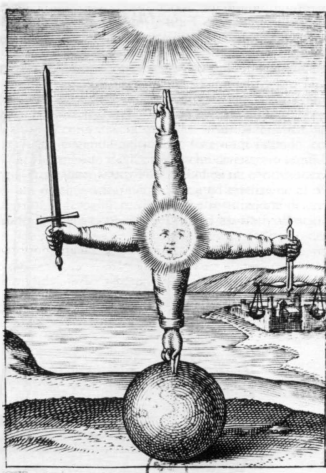
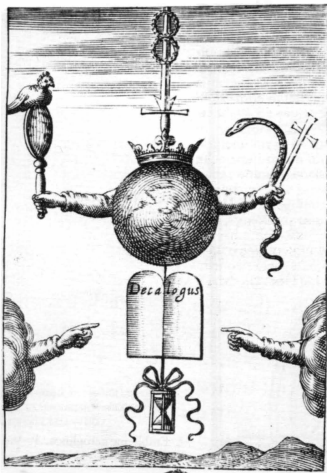
6. Emblema geroglifico. F. Colonna, 1499.

per il suo mistero: è una chiave dei sogni[13] e un arcano cosmogonico. Già definiti agli albori della civiltà, i geroglifici egizi contengono le verità primigenie, compresi il dogma della Trinità e gli emblemi del cristianesimo. Con padre Kircher (1650-1666) si giunge al vertice di tali elucubrazioni: tutto l'Egitto, tutto il mondo è un geroglifico. Una copiosa letteratura fiorisce intorno alla *symbolica Aegyptiorum sapientia* (N. Caussin, 1634), che tocca il fondo del problema del pensiero figurativo ed ermetico in senso lato.

Il geroglifico rinasce anche come strumento di espressione: sappiamo come la sua riscoperta, tramite un manoscritto di Horapollo portato in Italia nel 1419, abbia dato origine all'arte degli emblemi con le sue molteplici derivazioni (figg. 6 e 7). Si trattava dell'immissione pura e semplice in un immenso

7. **Emblema geroglifico. P. Valeriano, 1561.**

repertorio nuovo di un simbolismo esasperato e accompagnato da ogni sorta di bizzarrie: un bestiario favoloso, combinazioni di corpi e oggetti.[14] Di queste, alcune sono in flagrante contrasto con l'antichità classica, dominata dall'accordo tra forma e contenuto. Anche qui affiora una vena profonda di arcaismi esotici. Ci troviamo in un mondo più che mai fantastico; a certe creazioni di questo tipo si è perfino potuto applicare la qualifica di « pseudo-egizio », derivata da « pseudo-greco ».[15]

Nell'evoluzione di queste immagini nel corso del Seicento ebbe un'importanza decisiva l'azione dei gesuiti, che ne fecero uno strumento pedagogico e didattico. Gli emblemi insegnano la morale non soltanto con le figure della favola, ma anche con quelle della natura.[16] L'emblema, come il geroglifico, abbraccia tutta la superficie dell'universo ed è antico come il mondo, poiché questo è un emblema della divinità. Quali che siano gli elementi che lo compongono, tutte le sue immagini sono trasfigurate dal loro enigma. Con Lucano esse vengono assimilate a una magia.[17] I loro rebus sono spesso più strani e oscuri della scrittura sacra degli obelischi (figg. 8 e 9).

Karl Gielhow[18] fu il primo a rilevare il substrato geroglifico nelle allegorie rinascimentali: le sue ricerche, pubblicate nel 1915, sono tuttora un contributo fondamentale alla storia dell'egittologia di quell'epoca. Il libro di Volkmann,[19] di poco posteriore, riprende l'indagine ampliandone il campo con

8 e 9. Emblema geroglifico.
J. De Zetter, 1608.

LA VITA DEGLI UMANI DEVE ESSERE REGOLATA COSÌ.

FELICE COLUI CHE ADEMPIE AI DOVERI DELLA SUA CARICA.

prolungamenti emblematici. Questi due volumi mantengono intatta la loro attualità, pur risalendo a oltre cinquant'anni fa. Più esploriamo la vita delle forme e dello spirito, più la loro vicenda ci appare complessa, più numerosi sono i movimenti laterali e le ostinate curiosità che vi si incontrano. Compare il termine ***egittomania***,[20] e il sistema assume tutto il suo significato inserendosi in un quadro d'insieme che indica, secondo il Pevsner,[21] un « ***Egyptian Revival*** ». L'opera di Iversen,[22] facendo rinascere il mito egizio nel crogiolo del neoplatonismo, riafferma vigorosamente questi ultimi concetti. Nel pensiero dell'egittologo danese, il libro doveva essere una raccolta di materiali destinata a ricreare una fonte che aveva alimentato per secoli le inquietudini di artisti, filosofi, scrittori ed eruditi. Dal canto suo, Madeleine V.-David[23] ha preso in esame uno di questi problemi sottolineando l'importanza assunta dal geroglifico egizio nel dibattito sul simbolo e la scrittura universale, prolungatosi fino alla decifrazione delle scritture morte. L'analisi, magistralmente condotta, costituisce una pietra miliare nella storia delle idee. Recenti lavori dedicati a problemi particolari e all'essenza della questione confermano la costanza di tali apporti in diversi campi.[24]

Quella che presentiamo ora non è altro che un'introduzione a tutti questi sviluppi. Con le sue divinità e i suoi monarchi portatori di civiltà, che domi-

narono il mondo intero dall'America alla Cina, la leggenda del mito egizio si profila sempre sullo sfondo, e anche i più aridi studi egittologici conservano un'impronta leggendaria. Narreremo questa fiaba fra le contraddizioni fondamentali che le danno vita, senza risparmiare ai nostri lettori neppure uno dei ragionamenti tecnici e delle straordinarie assurdità che ne sono parte. A quei tempi il romanzo della mummia era opera di studiosi; la sua tecnica compositiva e la sua poetica operavano attraverso il gioco dei rapporti tra le scienze esatte e la fantasia allo stato puro. Moltiplicando le citazioni, abbiamo voluto restituirne il linguaggio e il tono epico.

La fiaba sopravvisse a Champollion, sebbene questi avesse segnato la fine della sua crescita organica, ed ebbe anzi la sua più splendida fioritura nelle teogonie filosofiche della Rivoluzione francese, proprio alla vigilia della decifrazione dei testi autentici. Prenderemo le mosse da questo ultimo sboccio per risalire poi a tutte le sue fonti.

La leggenda del mito, che fa vedere le cose là dove non sono, è simile a una « aberrazione » che dà origine a una leggenda delle forme e fa inoltre riscontro alla depravazione ottica nota come « anamorfosi ». Ognuna di esse è stata da noi studiata a parte:[25] il presente lavoro vi si affianca come terzo pannello del polittico dedicato alle prospettive falsate che rivelano verità metafisiche.

10. Iside secondo la descrizione di Apuleio. A. Kircher, 1652.

11. Iside con la nave. V. Cartari, ed. 1615.

A mo' di prologo

Dal *Dictionnaire de la Fable* di F. Nöel, Paris, 1823

ISIDE. Celebre divinità degli Egizi (figg. 10 e 11). *Plutarco* (*De Iside et Osiride*) la dice figlia di Saturno e di Rea e aggiunge, seguendo una fantasiosa tradizione, che Iside e Osiride, concepiti nello stesso grembo, si erano sposati nel ventre materno e che Iside, nascendo, era già incinta di un figlio. I due sposi vissero in perfetta armonia e tutti e due si dedicarono a rendere più civili i loro sudditi, e a insegnar loro l'agricoltura e molte altre arti necessarie alla vita. *Diodoro Siculo* [I, 17 sgg.] aggiunge che Osiride, avendo deciso di recarsi nelle Indie per assoggettarle non tanto con la forza delle armi quanto con la persuasione, reclutò un esercito formato di uomini e donne e, dopo aver nominato Iside reggente del suo regno e lasciato con lei Mercurio ed Ercole, il primo dei quali era capo del suo consiglio mentre il secondo era intendente delle province, partì per la sua spedizione, la quale fu così fortunata che tutti i paesi in cui egli si recò si sottomisero al suo dominio.

Tornato in Egitto, il sovrano scoprì che suo fratello Tifone aveva cospirato contro il governo e commesso azioni riprovevoli. *Giulio Firmico* aggiunge persino che aveva sedotto la cognata Iside. Osiride, uomo di temperamento pacifico, tentò di placare quell'animo ambizioso; ma Tifone, ben lungi dal sottomettersi al fratello, non pensava che a fargli del male e a tendergli tranelli. *Plutarco* ci narra in che modo riuscì a sbarazzarsi di Osiride: « Tifone, » dice « avendolo invitato a uno splendido banchetto, propose ai suoi ospiti, dopo il convito, di stendersi dentro una cassa di squisita fattura, promettendo che l'avrebbe donata a chi fosse stato di quella stessa lunghezza. Quando Osiride vi fu entrato a sua volta i congiurati si alzarono da tavola, richiusero la cassa e la gettarono nel Nilo. Iside, appresa la tragica fine del suo sposo, si accinse a cercarne il corpo, e avendo saputo che si trovava in Fenicia, nascosto sotto un tamarisco dove lo avevano gettato le onde, si recò alla corte di Biblo ed entrò al servizio di Astarte per avere più agio di cercarlo. Infine lo trovò, dopo estenuanti fatiche, e lo pianse tanto che il figlio del re di Biblo ne morì di dolore; ciò commosse il re suo padre a tal punto che permise a Iside di portare con sé quel corpo in Egitto. Tifone, informato del cordoglio della cognata, aprì la cassa, tagliò a pezzi il corpo di Osiride e ne fece portare le membra in diverse località dell'Egitto. Iside raccolse con cura quelle sparse membra, le chiuse in bare e consacrò i simulacri delle parti che non era riuscita a trovare (donde l'uso del fallo, divenuto celebre in tutte le cerimonie religiose degli Egizi). Infine, dopo aver versato molte lacrime, lo fece seppellire ad Abido, città situata a occidente del Nilo ». Se gli Antichi collocano il sepolcro di Osiride in altri luoghi, ciò è dovuto al fatto che Iside ne fece erigere uno per ogni parte del corpo del marito nel punto stesso dove l'aveva trovata.

Frattanto Tifone si preoccupava di consolidare il suo nuovo impero; ma Iside, dominando il suo dolore, si affrettò a radunare un esercito che pose sot-

to il comando del figlio Horos. Il giovane principe attaccò il tiranno e lo sconfisse in due battaglie campali.

Dopo la morte di Iside gli Egizi l'adorarono insieme al suo sposo; e poiché, quand'erano in vita, essi avevano dedicato ogni loro cura al lavoro dei campi, il bue e la vacca divennero i loro simboli. In onor loro furono istituite delle feste, in cui una delle cerimonie principali era la comparsa del bue Api. Più tardi si proclamò che le anime di Iside e Osiride erano salite fino al sole e alla luna e si erano identificate con quegli astri benefici, di modo che il culto di questi ultimi divenne una cosa sola col loro. Gli Egizi celebravano la festa di Iside nella stagione in cui credevano che essa piangesse la morte di Osiride. Era l'epoca in cui le acque del Nilo cominciavano a salire; perciò dicevano che il fiume, ingrossato dalle lacrime di Iside, inondava la loro terra rendendola feconda.

Più tardi Iside fu considerata personificazione della natura, o dea universale, cui si davano nomi diversi a seconda dei suoi attributi. *Erodoto* l'identifica con Cerere. *Diodoro* la confonde con la Luna, Cerere e Giunone; *Plutarco* con Minerva, Proserpina, la Luna e Tetide; *Apuleio* la chiama madre degli dèi, Minerva, Venere, Diana, Proserpina, Cerere, Giunone, Bellona, Ecate e Ramnusia.

ISIDE (FESTA DELLA NAVE DI). Festa annuale celebrata dagli Egizi in marzo, in onore della nave di Iside, come omaggio reso alla dea nella sua qualità di regina del mare affinché proteggesse la navigazione che riprendeva con l'inizio della primavera.

Eccone alcuni particolari descritti personalmente da Iside ad *Apuleio* cui essa apparve in tutta la sua maestà, come immagina piacevolmente questo autore. « I miei sacerdoti » gli disse la dea « devono offrirmi domani le primizie della navigazione consacrandomi una nave appena varata; questa è l'epoca propizia, perché le tempeste che infuriano d'inverno non sono più da temere e le onde, ormai calme, permettono di prendere il mare ».

Apuleio ci descrive poi il fasto di tale cerimonia, e la pompa con cui i fedeli andavano in riva al mare per consacrare alla dea una nave costruita con grande arte e tutta ricoperta di caratteri egizi. Questo bastimento veniva purificato con una torcia accesa, uova e zolfo; sulla vela, che era di colore bianco, si leggevano scritti in grandi caratteri i voti rinnovati ogni anno affinché la navigazione riprendesse sotto buoni auspici.

I sacerdoti e il popolo si affrettavano poi a portare sulla nave ceste piene di profumi e di tutto quanto serviva per il sacrificio, e dopo aver gettato in mare una miscela di latte e altri ingredienti si salpavano le ancore, in apparenza per lasciare la nave in balìa dei venti.

La festa fu poi adottata dai Romani, che la solennizzarono con grande magnificenza in epoca imperiale. Sappiamo che i fasti destinavano una giornata alla sua celebrazione.

A Roma la nave di Iside, che era al centro di feste pompose, veniva chiamata *Navigium Isidis*; dopo il varo i fedeli tornavano al tempio della dea dove formulavano voti per la prosperità dell'imperatore, dell'impero e del popolo romano. Il resto della giornata veniva trascorso fra giochi, processioni e manifestazioni di esultanza.

OSIRIDE. Una delle maggiori divinità egizie, era la più diffusamente onorata (fig. 12). *Diodoro Siculo* ci dice che in Egitto vi erano tre dèi recanti quel nome: il primo era il Sole, una delle divinità eterne, e il secondo era un dio terrestre,

12. Osiride. A. Kircher, 1654.

figlio di Saturno. Questo secondo Osiride aveva sposato la sorella Iside da cui aveva avuto cinque figli, dèi terrestri come lui; uno di essi era il terzo Osiride e aveva sposato una sorella che si chiamava Iside come la madre. La vanità degli Elleni aveva fatto sì che essi presentassero questo Osiride come greco, affermando che era figlio di Foroneo, re di Argo. « Avendo lasciato » narrano gli storici greci « il proprio regno al fratello Egialeo, si stabilì in Egitto dove regnò insieme a Iside, e dove entrambi si adoperarono per rendere civili i loro sudditi... In seguito egli decise di partire alla conquista dell'universo... Osiride si recò dapprima in Etiopia, dove fece costruire delle dighe per ostacolare le inondazioni del Nilo; poi traversò l'Arabia e l'India e infine giunse in Europa, percorrendo la Tracia e i paesi vicini e lasciando ovunque testimonianze della sua generosità; introdusse gli uomini, allora interamente selvaggi, ai piaceri della società civile, insegnò loro a praticare l'agricoltura e a costruire villaggi e città e ritornò colmo di gloria, dopo aver fatto erigere dovunque colonne e altri monumenti su cui erano incise le sue gesta ».

(*Sul ritorno in Egitto e la morte di Osiride, si veda la voce Iside*).

... Per conservare il ricordo dei benefici ricevuti da quel sovrano gli Egizi gli tributarono onori divini sotto il nome di Serapide, la loro divinità suprema, e

poiché Osiride aveva insegnato loro l'agricoltura gli diedero come simbolo il bue. Egli veniva rappresentato con una specie di mitra sul capo, sotto la quale spuntavano due corna. Nella sinistra teneva un bastone ricurvo come un pastorale e nella destra una specie di frusta con tre corde; Osiride, infatti, era considerato un Sole e aveva come attributo la frusta, con cui sferzava i cavalli del carro che lo portava nel suo viaggio. Inoltre Osiride viene spesso raffigurato con una testa di sparviero, perché, a quanto afferma *Plutarco*, questo uccello ha vista acuta e volo veloce, come si conviene al Sole. Questo dio è talora effigiato con una verga, e lo stesso autore dice che nell'equinozio d'autunno l'Egitto celebrava la festa della verga di Osiride o del Sole, come se l'astro avesse avuto bisogno di un appoggio nel proprio corso.

Secondo *Diodoro*, Osiride significa *dai molti occhi*; si può infatti dire che i raggi del sole sono gli occhi con cui esso guarda la terra e il mare.

Secondo alcuni, Osiride era vestito di una pelle macchiettata di cerbiatto, che simboleggiava la moltitudine delle stelle.

Aggiungiamo che Iside e Osiride erano le due principali divinità su cui era imperniata la teologia egiziana. Più precisamente, essi rappresentavano tutte le divinità del paganesimo: i vari dèi di uno o dell'altro sesso non erano infatti che attributi di Osiride e Iside.

Osiride veniva considerato il simbolo dell'elemento umido. Si credeva che racchiudesse in sé i germi di tutte le cose e che fosse dotato in particolare della virtù generatrice. Veniva identificato con Esculapio, Bacco e Apollo e gli si attribuiva la scoperta della vite e dell'agricoltura e l'invenzione del flauto e della tromba. La pianta a lui consacrata era l'edera.

13. Api. A. Kircher, 1652.

API (mitologia egiziana). Re di Argo, figlio di Giove e di Niobe (fig. 13). Questo monarca, dopo aver ceduto il trono al fratello Egialeo, si recò in Egitto, divenne noto sotto il nome di Osiride e sposò Iside, governando quel paese con tanta magnanimità che il popolo lo considerò un dio. Secondo ogni evidenza egli era di origine egiziana, e la storia è frutto della vanità greca. Certo è che

veniva adorato sotto forma di bue, perché si credeva che avesse assunto tale aspetto per mettersi in salvo insieme agli altri dèi vinti da Giove. Il bue che lo rappresentava doveva essere tutto nero, con una macchia quadrata bianca sulla fronte; doveva avere sulla groppa la figura di un'aquila, sotto la lingua un nodo a forma di scarabeo, peli e coda doppi e sul fianco destro un segno bianco che doveva somigliare a una falce di luna; infine la giovenca che lo aveva partorito doveva averlo concepito per effetto di un tuono.

Quando il toro adatto a rappresentare Api era stato trovato, veniva nutrito per quaranta giorni nella città sul Nilo prima di essere condotto a Menfi ed era accudito da donne, che erano le uniche ad avere il diritto di vederlo e gli si mostravano in modo assai indecente. Passati i quaranta giorni veniva posto in una barca, munita di una nicchia dorata a lui destinata, e scendeva il Nilo fino a Menfi. Al suo arrivo i sacerdoti andavano ad accoglierlo con grande pompa, seguiti da una gran folla che tentava di avvicinarsi. Si credeva che i bambini sfiorati dal suo fiato ricevessero la facoltà di predire il futuro. Il toro veniva condotto al tempio di Osiride, dove lo attendevano due splendide stalle. *Erodoto* ne descrive una sola, opera di Psammetico, che era sostenuta non da colonne ma da statue colossali alte dodici cubiti o diciotto piedi.

Secondo i libri sacri degli Egizi il bue doveva vivere soltanto per un determinato periodo, alla fine del quale i sacerdoti lo conducevano sulle sponde del Nilo e lo affogavano dopo complesse cerimonie; poi lo imbalsamavano e gli facevano grandiosi funerali. Dopo la morte del bue Api il popolo piangeva e si lamentava come se fosse morto Osiride. Tutto l'Egitto osservava un lutto stretto fino al momento in cui veniva presentato il suo successore.

Sparziano narra che sotto il regno di Adriano scoppiò ad Alessandria una violenta sommossa perché da parecchi anni si cercava invano un bue che potesse somigliare al dio Api, e gli abitanti dell'Egitto si disputavano il possesso del dio. I Greci lo chiamavano Epafo, e secondo *Porfirio* esso era consacrato al Sole e alla Luna. Altri ritenevano che fosse l'immagine del Toro, uno dei segni zodiacali. *Diodoro Siculo* afferma che secondo gli Egizi l'anima di Osiride risiede nel toro e trasmigra nei suoi successori.

1. *Teogonie egizie della Rivoluzione*

In un trattato intitolato *Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne* e pubblicato nel 1773, Court de Gébelin (1725-1784) espone alcune strane teorie sulle analogie fra i culti dei primi abitanti di Parigi e la mitologia egizia:[1]

« Nessuno ignora che Parigi era in origine limitata all'Isola. Essa fu quindi fin dall'origine una città di navigatori. Ai tempi di Tiberio aveva una Magistratura dei Navigatori certo più antica di questo imperatore, e da cui derivarono i sostanziosi diritti del primo Scabino e il suo titolo di Ammiraglio [...]. Poiché sorgeva su un fiume ed era dedita alla navigazione, la città prese come simbolo una Nave e come Dea Tutelare Iside, Dea della Navigazione: e tale Nave fu la Nave stessa di Iside, simbolo di questa Dea ».[2]

L'autore prosegue:

« Il nome della nave diventò anche il nome della Città: essa si chiamava *Baris*[3] e, con la pronuncia forte della Gallia del Nord, *Paris* ».

La scelta stessa del luogo in cui fu fondata la città era direttamente ricollegabile alla religione egizia:

« I Druidi avevano eletto tale Isola a propria sede in omaggio a quella stessa Iside. Nell'Antichità le Isole furono sempre prescelte come santuari delle grandi Divinità Nazionali. In questa sorgeva il Tempio di Iside, sulle cui rovine fu poi edificata la Chiesa di Notre-Dame. Colà veniva celebrata la sua festa, che cadeva il 3 gennaio ed era chiamata dalle antiche popolazioni " Arrivo di Iside ": quel giorno essa si mostrava agli uomini ed era esposta sul suo carro al loro culto ».

È stato osservato che in questo passo gli antichi *Vota Publica* del 3 gennaio vengono confusi col *Navigium Isidis* del 5 marzo; ciò corrisponde a un uso romano, secondo cui la cerimonia dei voti imperiali si svolgeva anche come una cerimonia isiaca alessandrina.[4]

Le origini della più illustre città della Gallia vengono direttamente connesse alla civiltà più antica e più misteriosa del mondo. Questo cenno figura sotto la voce *Paris* del *Dictionnaire Étymologique*, nel primo volume di un ampio trattato che a distanza di un secolo veniva ancora considerato un monumento di erudizione. Nel loro insieme, i lavori di Court de Gébelin avrebbero proiettato « una immensa luce sull'Antichità e costituito un punto di partenza per coloro che sono riusciti in seguito a sollevare una parte ancor maggiore del velo che copre le epoche favolose ».[5] Pur essendo protestante, lo studioso venne nominato censore reale e ricevette due premi dall'Académie Française. Cento copie di ogni nuovo volume del *Monde primitif* furono prenotate con una sottoscrizione da Luigi XVI.[6] Per il suo liberalismo e la sua mentalità enciclopedistica, Court de Gébelin appartiene al novero dei filosofi e degli economisti che prepararono la Rivoluzione. Alla diffusione del suo pensiero contribuì ampiamente, tramite i propri corrispondenti stranieri, il Musée de Paris con sede in Rue Dauphine, libera società per la promozione delle scienze, delle lettere e delle belle arti di cui egli fu fondatore e presidente.

Più tardi gli ambienti progressisti si richiamarono assai spesso alle favole egizie. Nell'anno stesso della *Constitution de 1791* ritroviamo Iside e il suo attributo in un appassionato scritto del Bonneville, *De l'esprit des religions*, vero e proprio manifesto della confederazione (religione) universale che sarebbe dovuta sorgere sulle rovine dei culti settari. I dati etimologici pongono Iside all'origine delle cose e delle divinità, come appare anzitutto evidente dalla struttura fonetica del suo nome. Presso gli antichi la natura veniva chiamata *Is-is*, con due termini che esprimono « figurativamente » il sibilo, il soffio e il crepitio del fuoco che era oggetto di quel culto. I nostri padri chiamavano la stessa natura da loro venerata coi nomi di *Isis* o di *Es-es*. Aprite i sacri testi: l'Eterno vi è chiamato *Ys-ys*, pronunciato *Es-es* secondo la scuola francese e *Is-is* dai greci moderni. In latitudini ed epoche diverse, l'eco del brusio cosmico si ripercuote nel suono dei nomi della potenza, dell'essere supremo.[8]

Esso riecheggia in tutto l'universo: « Immergete un ferro rovente nell'acqua: l'acqua stride, e quello che si ode è la parola *iz-iz* o *es-es*. Il serpente, simbolo del freddo veleno consumato dal fuoco della natura » sibila anch'esso *Is-is*. « Allo scopo di esprimere visivamente il nome di Iside i pittori, unici storici del mondo antico, posero un serpente ai piedi del Crocifisso ».

Isis-Jesus hanno lo stesso nome e sono quasi sinonimi. La nave* che Court de Gébelin chiamava Baris e che, secondo Tacito, veniva venerata come simbolo della dea nei paesi del Nord, recava i nomi di *Isis*, *Esos* e *Hesus*, i quali significano in lingua celtica *fuoco-fuoco*, *imene* e *creazione*. In Egitto il nome di Iside veniva imposto anche ai figli naturali dello Ierofante e di altri dèi che risiedevano nel suo tempio, la nave sacra in cui si celebravano in gran segreto i misteri della natura.

« Per questo la storia dell'Egitto è piena di dèi o figli di dèi o della *nave*. Tutti gli anni venivano condotte nel tempio di Iside delle fanciulle, e i bambini da loro partoriti nella nave sacra erano chiamati *Figli degli dèi* e *Figli della nave*. Gli altri bambini erano soltanto figli di uomini ».

Fra i celti e gli egizi i misteri di Iside erano identici ai nostri misteri di Gesù.

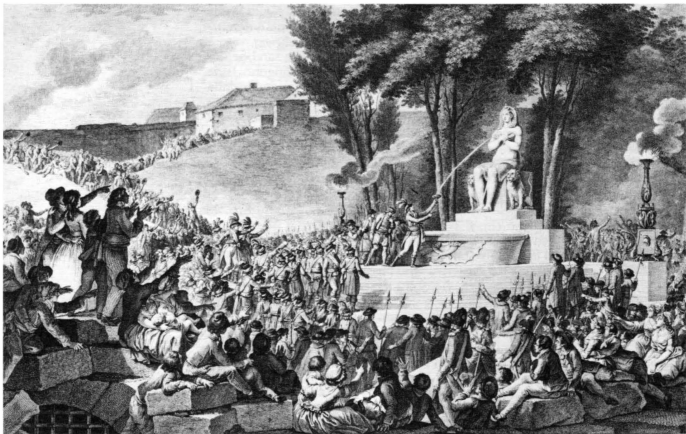
« In origine le parole "Isis" e "Jesus" avevano essenzialmente lo stesso significato e designavano entrambe i piccoli dèi nati nella nave, ossia i figli naturali delle divinità egizie ».

Dal punto di vista fonetico, quindi, le differenze esistenti fra *Is-is*, *Es-es*, *Esos*, *Hesus* e *Jesus* non sono maggiori di quelle che intercorrono fra il *Yezouss* dei tedeschi, il *Djizoss* o *Djezoss* degli inglesi e il *Kkhezouss* delle regioni iberiche. Tali analogie sono confermate dalla sfinge:

« Quel mostro aveva una testa di donna, qualche aspetto del bue, qualche aspetto del leone e ali d'aquila. Ora ci spieghino i preti per quale motivo queste quattro parti che formano il mostro egizio sono precisamente gli attributi dei nostri quattro Evangelisti. Uno di essi ha come simbolo una testa di donna, un altro le ali dell'aquila, un altro una parte del bue e un altro una metà di leone ».

Le loro effigi si possono vedere tanto nella chiesa degli Invalides quanto sulla volta della biblioteca dell'abbazia di Saint-Germain. Il fatto che nelle nostre chiese — talora definite navi** — i misteri di Gesù contengano allegorie egizie è particolarmente rivelatore, e ci riconduce alle fonti originarie di tutte le religioni. L'enigma della sfinge non era forse il grande enigma della natura?[9]

* La pronuncia della parola francese, *vaisseau*, poteva favorire queste associazioni fonetiche [*N.d.T.*].

** In francese *vaisseau* significa sia « nave » che « navata » [*N.d.T.*].

14. Fontana della Rigenerazione eretta sulle rovine della Bastiglia il 10 agosto 1792. Foto Bulloz.

Nell'*Esprit des religions* la storia di Parigi differisce lievemente dalla versione presentata dal *Monde primitif.* Il santuario di Iside non sorgeva sull'isola ma su un monte vicino, dove il suo culto aveva come oggetto quella nave da cui derivò poi lo stemma della città. E del resto:

« È noto che nel villaggio di Issy, presso Parigi, si trova tuttora una nave sacra dove i misteri di Gesù vengono celebrati pubblicamente, negli stessi luoghi dove gli antichi druidi celebravano segretamente i misteri di Iside ».

Autore di questi scritti traboccanti di logica e fantasia fu Nicolas de Bonneville (1760-1824), illuminista militante e attivissimo nella vita politica. Incarcerato come girondino nel 1793, liberato il 9 Termidoro, fu poi perseguitato sotto l'Impero. Il *Cercle Social* da lui fondato andò famoso per le sue pubblicazioni e per la sua stamperia, che fu fra le più attive durante la prima fase della Rivoluzione; dai suoi torchi uscì *De l'esprit des religions*, alla fine del quale si auspicava il culto della Legge e la fondazione di un Tempio della Verità. Non sappiamo con precisione quale sarebbe dovuto essere l'aspetto di questo monumento architettonico, ma la *Fontana della Rigenerazione*, che sorse soltanto un anno dopo (10 aprile 1793) sulle rovine della Bastiglia e di cui possediamo alcune vedute,[10] ci consente di farcene un'idea (fig. 14). Vi si poteva vedere una grande figura di donna seduta, con le mammelle scoperte, verso la quale avrebbe dovuto accorrere il popolo. La statua rappresentava una dea egizia. La didascalia che figura su un disegno del monumento, dovuto a Tassy, fornisce qualche notizia sulla cerimonia inaugurale, minuziosamente predisposta da David:

« L'adunata avrà luogo nel punto dove sorgeva la Bastiglia. In mezzo ai suoi ruderi si vedrà sorgere la *Fontana della Rigenerazione*, rappresentata dalla Nazione. Dalle sue mammelle feconde, spremute dalle sue mani, zampillerà in abbondanza un'acqua pura e salutare che ottanta commissari degli inviati delle assemblee primarie verranno a bere uno dopo l'altro ».

Sotto il segno della Rivoluzione e nell'ambito delle speculazioni sulle religioni e sul loro spirito, la teogonia degli antichi egizi torna in voga. È questo il terreno da cui nasce l'*Origine de tous les cultes* (1794) di Charles Dupuis (1742-1809), membro della Convenzione e del Consiglio dei Cinquecento. Non si tratta più di un'idea folgorante animata dalla passione, ma di un'opera monumentale e minuziosamente preparata. L'autore, che si era formato attraverso approfonditi studi teologici, scientifici e giuridici e che era membro dell'Académie des Inscriptions dal 1788 e professore presso il Collège de France, riprende la lotta iniziata nel corso del Settecento contro le fedi religiose con le armi fornitegli da conoscenze e metodi già sperimentati.

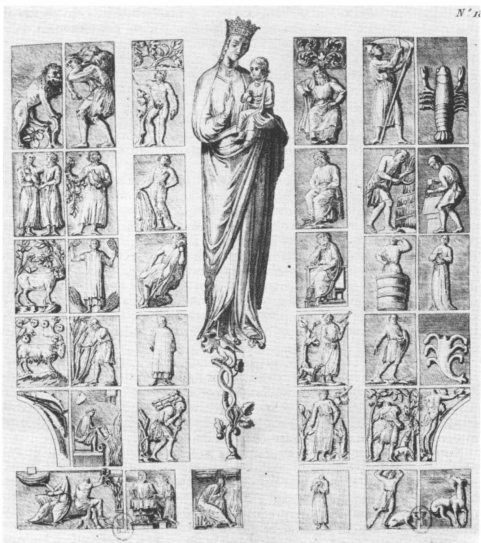
Il problema del remoto approdo di tali culti in terra di Francia viene rimesso sul tappeto con una ragguardevole documentazione archeologica e storica. Per quanto riguarda Parigi Dupuis fa propria la tesi di Court de Gébelin, collocando il santuario di Iside nell'isola della Cité, e si spinge anche oltre: Notre-Dame non sorge sulle rovine di quel tempio, ma è essa stessa un *Iseum*:

« Quella famosa Iside era la dea degli antichi franchi o degli svevi, che associavano sempre al suo culto la nave simbolica nota col nome di nave di Iside, nave che è rimasta sotto forma di stemma di Parigi, ovvero della Città di cui Iside era dea tutelare. Si tratta di quella Iside madre del Dio Luce cui il popolo offre ceri nel primo giorno dell'anno, anzi per tutto l'anno, e in memoria della quale si celebra la famosa festa dei Lumi ».[11]

Notre-Isis o Notre-Dame è sicuramente Iside, la Signora degli egizi, e ciò è confermato da una stringente analisi del portale settentrionale della facciata, eseguito intorno al 1210-20 e su cui sono rappresentati la Vergine, i segni dello Zodiaco e i lavori dei mesi (fig. 15).[12] Émile Mâle[13] cita questo passo come uno dei primi tentativi di interpretazione di quei calendari scolpiti. La dimostrazione è ricavata dal seguente postulato:

« Quel che vi è di più singolare in questo monumento è il fatto che la Vergine celeste non figura dopo la Bilancia e lo Scorpione, e nemmeno in una delle dodici case degli animali celesti; al suo posto, fra il Cancro e la Bilancia, lo statuario ha posto se stesso e vi si è rappresentato col grembiule, col mazzuolo e lo scalpello in mano, intento a tagliare e scolpire la pietra ».

L'osservazione è giusta. La Vergine che occupa attualmente l'ottavo riquadro dello Zodiaco è opera di Viollet-le-Duc, il quale ci ha lasciato la propria descrizione del personaggio, scultore o muratore, da lui sostituito nel corso dei suoi restauri e in cui lo stile e l'abbigliamento denotano « un momento qualunque del Seicento ».[14] La figura scomparsa è riprodotta non soltanto da Dupuis[15] ma anche da Le Gentil de la Galaisière, nel 1785.[16] Poiché nel 1640 la Vergine era ancora al suo posto, come risulta da un'interpretazione alchemica dei ' geroglifici ' del portale,[17] la sua enigmatica distruzione e sostituzione ebbe luogo fra queste due date. Il membro della Convenzione spiega a modo suo tale anomalia, da lui considerata autentica:

« Qual è il motivo di questa singolarità? Perché, fra tutte le costellazioni, quella della Vergine è l'unica che non sia annoverata fra le altre? Eccone la ragione: come Signora del luogo, come dea cui è consacrato il tempio, è stata

15. Portale settentrionale di Notre-Dame a Parigi. Ch. Dupuis, 1794:
A. Il tagliatore di pietre o statuario. B. La Vergine dello Zodiaco ricostruita da Viollet-Le-Duc. C. La Vergine circondata da trentasei figure simboliche.

isolata dalla folla e posta al centro della porta e delle dodici divisioni dei segni. Essa tiene in braccio il piccolo Dio Luce che ha appena generato, e sotto i piedi ha il serpente... ».

La Vergine è accompagnata da trentasei figure simboliche: ai dodici segni dello Zodiaco corrispondono i dodici lavori dei mesi cui si aggiungono da una parte le sei graduazioni del clima stagionale, rappresentate da personaggi vestiti sempre più leggermente, e dall'altra le sei età della vita[18] che seguono la prima, simboleggiata dalla creatura in braccio alla Madonna, e raffigurano così la gradazione della luce nel corso dei mesi stessi. È quindi evidente che il portale è consacrato alla dea dell'anno. Ora, secondo Horapollo, l'anno era designato mediante l'Iside egizia. In Francia il suo culto era profondamente radicato.

« Più di cent'anni prima dell'era cristiana, nel territorio di Chartres, i Galli rendevano omaggio *Virgini pariturae* (alla Vergine che sta per partorire), e ciò poteva indicare soltanto colei che ogni anno doveva riportare il Dio Luce e dargli nuova vita ».[19]

L'iconografia cristiana, secondo Dupuis, si è limitata a continuare tale tradizione. Su una medaglia di Iside riprodotta da Athanasius Kircher (fig. 16) non è forse rappresentata la dea che allatta il piccolo Horos, perfettamente simile alle figure della nostra Vergine e Madre di Cristo?[20] Anche nello Zodiaco del manoscritto arabo n. 1165 della Bibliothèque Nationale l'effigie della Vergine è accompagnata dall'immagine di un bambino, come tutte le nostre Vergini e come l'Iside egizia raffigurata in atto di allattare il Dio Luce.[21]

Cristo non s'identifica più col solo Horos, la luce nata dal sole-Osiride e dalla luna-Iside: è anche il sole splendente, come Osiride. Gli autori della setta cristiana tracciano continui paralleli fra la sua storia, la sua morte, la sua discesa agli inferi e la sua resurrezione da un lato, e l'epopea della maggiore divinità egizia dall'altro;[22] l'accostamento è basato sulla leggenda della resurrezione di Osiride, che s'innesta su quella della scoperta del suo cadavere in seguito alla quale il dio, richiamato in vita da Iside, diventa re e giudice dei morti. Plutarco (XXXIX) e Lattanzio (I, 21) descrivono la celebrazione di tali misteri. Sappiamo inoltre che Arpocrate, concepito da Osiride dopo la ricomposizione del suo corpo smembrato, era raffigurato come una cratura solare su un fiore di loto (Plutarco XIX e XI).[23] Fra le due religioni esistono strette analogie:

« Il cristianesimo, insomma, presentava tali conformità col culto del sole che l'imperatore Adriano chiamava i cristiani adoratori di Serapide, vale a dire del Sole, poiché Serapide s'identificava con Osiride ».[24]

Il sistema non si riferisce al solo cristianesimo: tutte le divinità e tutti i culti traggono origine dalla religione primordiale degli astri, fiorita in tutto l'Oriente e inizialmente in Egitto. Il metodo fu dapprima applicato « ai grandi poemi i cui frammenti costituiscono il nocciolo della mitologia egizia e gre-

16. Iside che allatta Horos. Medaglia riprodotta da A. Kircher, 1652.

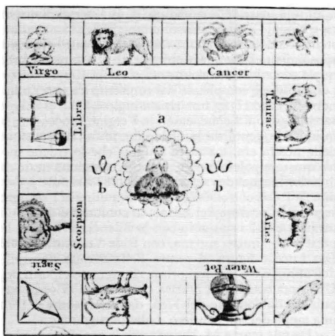
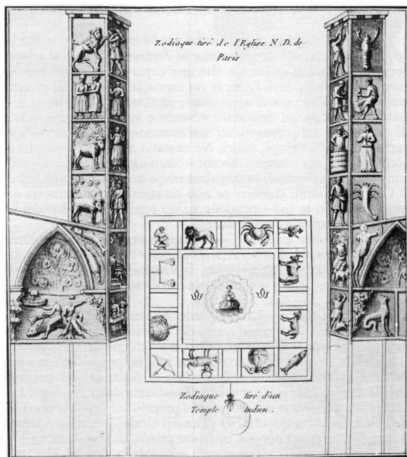
ca... poemi solari e lunari, con gli itinerari o viaggi di Bacco, di Osiride e di Iside, i cui eroi sono il sole e la luna e il cui teatro è il cielo ».[25]

Esso si dirama poi nei diversi campi delle credenze e delle superstizioni umane. Bacco, Mitra, Ati e Adone sono un unico dio, venerato sotto diversi nomi. Tutte le divinità sono costellazioni, e le loro vicende corrispondono al corso e alle azioni reciproche dei corpi celesti. Le religioni, le favole e i misteri degli antichi non erano che allegorie fisiche e astronomiche, su cui la religione cristiana fu l'ultima a innestarsi. Scolpiti sui portali delle nostre chiese, i segni zodiacali vi figurano come reminiscenze di queste teogonie plurimillenarie.

Questa dottrina aveva avuto una lunga maturazione, in un'atmosfera piena di controversie. Secondo una nota di Dupuis, la prima idea gli era venuta in mente il 18 maggio 1778. Lalande (1732-1807), suo professore di astronomia e suo fedele sostenitore, l'aveva presentata nel « Journal des sçavans » del gennaio 1779 come una curiosa scoperta.[26] Di lì a poco vi furono pubblicati i primi abbozzi del suo lavoro. Nel 1781 quel materiale frammentario, ancora limitato alla mitologia orientale e classica, venne raccolto in una memoria sulle costellazioni e l'interpretazione astronomica delle leggende.[27] Il mondo cristiano fu pienamente inserito nel quadro generale soltanto nell'ultimo tomo dell'*Origine de tous les cultes* (1794), ma il problema di tali rapporti era stato sollevato nei confronti dell'Egitto, nel corso di una polemica con un altro erudito che aveva affrontato per proprio conto il medesimo argomento.

Era stato Le Gentil de la Galaisière (1723-1792) a pubblicare nel 1785 due memorie — una sullo Zodiaco in generale e l'altra sulla sua rappresentazione a Notre-Dame di Parigi — il cui argomento e i cui metodi corrispondevano a quelli scelti da Dupuis. L'astronomo, che aveva passato otto anni in India dove l'Académie des Sciences l'aveva mandato nel 1761 perché vi osservasse il passaggio di Venere sul sole, era stato colpito dalle analogie rilevabili nelle varie regioni dell'universo, e ne aveva ricercato origini e cause. Anche per lui nella storia dello Zodiaco, seppure avvolta in un confuso alone di leggende, il segno della Vergine ha un'importanza fondamentale, tanto per il suo valore simbolico quanto per la sua data.[28]

La dimostrazione, rigorosamente tecnica, è basata sul moto degli astri nel cielo e mira a precisare il periodo in cui la posizione delle prime stelle della Vergine, durante il solstizio d'estate, coincise con la comparsa sull'orizzonte della Canicola, vale a dire col rigoglio di tutte le forze vitali della natura; secondo la sfera di Atlante o altri astronomi dell'antichità, ciò avvenne nell'anno 4242 prima della nostra era. La data fu ottenuta mediante il calcolo dei periodi canicolari, rinnovantisi ogni 1460 anni e rilevati in Egitto nel 1322 e nel 2782, e concorda con le ipotesi di Bailly (1775)[29] sull'epoca in cui visse l'eroe che reggeva sulle spalle la volta celeste. Da ogni punto di vista l'origine dello Zodiaco e il significato dei suoi emblemi corrispondono a tale epoca, e quindi la Vergine non vi figura come una semplice mietitrice, una sentinella celeste che annuncia il momento del raccolto, ma « è la dea che elargisce equamente i suoi benefici a tutti gli uomini, che dà le sue leggi ai mortali. È Iside o Cerere, la dea dei siri e di tutto l'Oriente ».

Con un ragionamento più minuzioso e più arido, Le Gentil giunge a una conclusione analoga a quella di Dupuis. L'allegoria è completata dai Gemelli che, situati a nove mesi o nove segni di distanza dalla Vergine, diventano il simbolo della sua fecondità. Nei paesi orientali, dove ebbe origine lo Zodiaco,

17. Zodiaco indiano. ***Philosophical Transactions***, 1772.

18. Zodiaco di Notre-Dame a Parigi confrontato con lo Zodiaco indiano. G. Le Gentil de la Galaisière, 1785.

aprile è il mese della mietitura. Tutti i fattori di questa genesi — ragione, epoca e luoghi — sono indissolubilmente legati e si chiariscono l'un l'altro. Il sistema cronologico, che si riferisce alle carte celesti degli antichi e calcola lo spostamento delle posizioni siderali (72 anni per grado), si rifà a Newton, al quale sono dedicate alcune osservazioni supplementari.

Lo studio è completato dal confronto fra uno Zodiaco indiano,[30] pubblicato nel 1772 (fig. 17) in una rivista inglese,[31] e il portale di Parigi (fig. 18), in cui sarebbe però il Leone, e non la Vergine, a occupare la posizione del solstizio; quindi Le Gentil de la Galaisière lo fa risalire soltanto al 2500 circa prima della nostra era, e attacca Dupuis che lo ritiene molto più antico.[32] Da ciò nacque una polemica che rimise in questione tutti i dati.

Nel « Journal des sçavans » del 1788 Lalande prese le difese di Charles Dupuis.[33] Tale controffensiva prendeva di mira i seguenti punti: l'inversione dei segni del Cancro e del Leone, la confusione della Bilancia con la Vergine da un lato, e dello statuario con la Bilancia dall'altro. In quest'occasione venne presentato l'intero sistema, con Iside-Vergine zodiacale che tiene in braccio il Dio Luce e figura al centro della corona dei mesi, delle età della vita e dell'anno; e ciò sei anni prima che venisse esposto nell'*Origine de tous les cultes*. Una nota conclusiva precisa che si tratta di osservazioni comunicate da Dupuis sin dall'ottobre del 1786, data che, come il 1776, sembra rappresentare una tappa del suo pensiero. Lalande aggiunge:

« Da tale esame M. Dupuis trae la conclusione che questa effigie [di Notre-Dame di Parigi] sia una copia grossolana della facciata di un antico Tempio di Iside, Dea il cui culto era anticamente radicato in Gallia, e soprattutto a Parigi ».

Tutte quelle figure astronomiche avrebbero del resto le medesime origini, ed « è quindi probabile che anche lo Zodiaco indiano, al centro del quale si vede una donna [...] non sia che una copia dei monumenti della Religione Isiaca e del Culto degli Egizi, le cui immagini simboliche possono essere pervenute in Oriente come sono giunte in tutto l'Occidente ». A questo punto Lalande formula un desiderio: « Sarebbe auspicabile che ci si preoccupasse di radunare i vari monumenti dell'astronomia sacra, di cui sono conservate copie nei nostri Templi gotici. Ne esistono a S. Denis e anche altrove ». Egli conclude con un ringraziamento: « Siamo grati a M. Le Gentil di aver fatto conoscere un monumento singolare come quello di Notre-Dame ».

Ci si può quindi chiedere se non sia stata questa memoria a spingere Dupuis (attirando la sua attenzione su un repertorio medievale) a compiere ricerche in questa nuova direzione.

In quello stesso anno Le Gentil rispose per le rime ai suoi interlocutori.[34] I signori Dupuis e Lalande credono di poter riconoscere, nella statua del pilastro centrale del portale parigino, la Vergine dello Zodiaco che lo incornicia. Si tratta invece della Vergine Maria con Gesù Bambino, e non del segno solare.

« I signori Dupuis e Lalande vedono ovunque Iside: è evidente che i miei occhi non sono acuti come quelli dei due studiosi, perché io non la vedo né nello Zodiaco di Notre-Dame né al centro di quello della pagoda idiana ».

La figura maggiore di quest'ultimo non rappresenta nemmeno una donna, bensì il dio Sammocodam; la facciata di Notre-Dame, poi, non ha nulla a che vedere con un tempio egizio. Trascinato dalla sua foga, Le Gentil de la Galaisière dimentica di essere stato proprio lui a sovrapporre Iside al segno della Vergine, che sarebbe la madre dei Gemelli, e di aver presentato all'Académie des Sciences appena un anno prima, il 14 novembre 1787, un ampio lavoro dedicato a vari monumenti gotici della capitale che includevano Zo-

diaci e geroglifici egizi riferibili appunto al culto della dea.[35] In un certo senso tale opera realizzava anticipatamente il desiderio di Lalande.

Da quella dissertazione non è assente il ricordo dell'India, al cui clima si adegua perfettamente quel calendario o almanacco religioso che è lo Zodiaco. Anche adattato alle condizioni dell'Île-de-France, esso conserva in Notre-Dame e a Saint-Denis l'impronta di quella mentalità. È stato però l'Egitto a trasmetterlo agli ebrei e ai romani, ed è questo stesso Egitto che si ritrova a Parigi nelle chiese di Sainte-Geneviève e di Saint-Germain, le quali presentano perciò un interesse maggiore delle altre due. Rimaniamo sempre in piena allucinazione.

Uccello, drago, pesce che sputa acqua (fig. 19)... Alcuni segni zodiacali dei capitelli di Sainte-Geneviève sono assai strani: il Cancro vi è rappresentato da un ibis, l'uccello che preannuncia le inondazioni del Nilo, e lo Scorpione da un rettile fantastico, una delle incarnazioni di Tifone, fratello e uccisore di Osiride, mentre il pesce astrale (con due zampe!) figura sotto la stessa forma nell'Acquario dei planisferi primitivi.

A

B

C

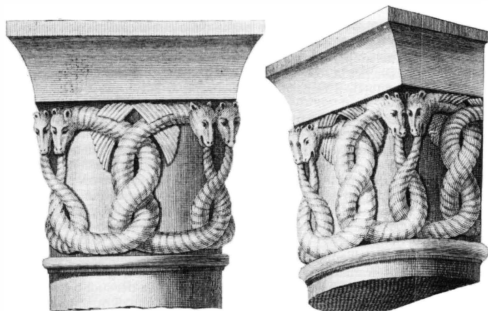
D

19. Zodiaco « egizio » di Sainte-Geneviève a Parigi. G. Le Gentil de la Galaisière, 1788.
A. Pesce che sputa acqua.
B. Scorpione-drago C. Cancro-ibis D. Cancro-ibis. A. Kircher, 1653.

L'*Oedipus aegyptiacus* di Kircher (1653)[36] contiene la chiave di questi ibridi, compresa l'Iside del segno della Vergine (fig. 20), e anche un testo posteriore (1760) dello Schmidt[37] identifica Horos, figlio della dea, con uno dei Gemelli. Tutta la tipologia di Le Gentil, che univa i due emblemi in un unico simbolo di fecondità, vi è rappresentata come egizia per eccellenza.

Secondo l'autore, i capitelli con lo Zodiaco egizio, che allora si trovavano ancora al loro posto nella parte occidentale della navata centrale di Sainte-Geneviève,[38] provenivano da un edificio più antico: essi sarebbero stati eseguiti per la prima basilica dei Saints-Apôtres, fondata da Clodoveo. Il culto isiaco, introdotto in Gallia dai romani, vi sopravvisse a lungo. Il suo centro era Parigi, e anche dopo che Childeberto lo ebbe proibito nei propri dominii esso lasciò ancora notevoli vestigia. Numerosi geroglifici, ad esempio, si possono ancora riconoscere in Saint-Germain-des-Prés, in origine Saint-Vincent, sorta secondo Bouillart (1724)[39] sulle rovine di un tempio isiaco.

I capitelli del campanile-protiro provengono dall'atrio del santuario paga-

20. Zodiaco geroglifico. A. Kircher, 1653.

21. Anno geroglifico. Capitelli di Saint-Germain-des-Prés. G. Le Gentil de la Galaisière, 1788.

no; vi si vedono due figure dalla testa umana e dalle acconciature simili a quelle di Osiride e Iside, ma coi corpi terminanti in code di pesce. Altri pesci circondano queste sirene romaniche. L'insieme costituirebbe il segno dello Zodiaco e il simbolo egizio della fertilità universale della natura. A parte alcuni bassorilievi d'ispirazione cristiana, l'interno delle navate è popolato di creature enigmatiche appartenenti allo stesso bestiario: accoppiamenti mostruosi, ibridi, figure con testa di sparviero identificate anch'esse con Osiride, grandi serpenti alati come i rettili che il vento portava dalla Libia e dall'Arabia in Egitto, dove venivano divorati dagli ibis. Coi loro corpi intrecciati o avvolti su se stessi fino a mordersi la coda, essi rappresentano anche l'anno ierofantico o geroglifico di 1460 anni (fig. 21). I riferimenti a Kircher sono completati da citazioni da Montfaucon e dall'abate Pluche (1739).[40]

C'è da meravigliarsi che questo erudito si mostri tanto contrario a riconoscere l'esistenza di elementi analoghi in altri monumenti della medesima città, eretti sotto i medesimi auspici. Influenzato dal soggiorno in India, Le Gentil de la Galaisière non voleva evidentemente rinnegare le sue prime impressioni, e del resto la recensione di Lalande lo aveva probabilmente rafforzato nelle sue convinzioni che pure si avvicinavano, nella memoria del 1787, alle tesi di Dupuis. In realtà i due studiosi operavano secondo orientamenti consimili, emulandosi reciprocamente. L'estensione del mito della religione universale al cristianesimo fu indubbiamente affrettata dalla pubblicazione, avvenuta nel 1785, di uno Zodiaco gotico riscoperto dopo un lungo oblio nel dedalo della facciata di una cattedrale; ma essa corrispondeva anche a una mania dell'epoca e si riallacciava alle esegesi di Boulanger-barone di Holbach, i pionieri del movimento antireligioso che precorsero di oltre venticinque anni le grandi sintesi.

Le religioni interpretate attraverso simboli astronomici, la morte e la resurrezione di Cristo e di Osiride come emblemi della natura che periodicamente muore e rinasce, tutte le premesse della dottrina compaiono già nella loro *Antiquité* (1766)[41] e nel loro *Christianisme* (1767)[42] *dévoilés*. Il mistero cristiano dell'Incarnazione vi viene inoltre spiegato risalendo a miti che attribuivano forme umane agli dèi, e i cui primi adepti sarebbero stati gli egizi.

Le Gentil morì nel 1792, due anni prima della pubblicazione dell'opera di Dupuis, ma ne dovette conoscere il succo dai capitoli che venivano discussi negli ambienti scientifici e politici e che furono persino citati nel corso di una polemica, decisiva per la sorte di alcuni monumenti. Nella sua riunione del 2 brumaio dell'anno II, il Consiglio del Comune di Parigi prese infatti la seguente decisione:[43]

« Il consiglio stabilisce che fra otto giorni i simulacri gotici dei re di Francia posti sul portale della Chiesa di Notre-Dame siano abbattuti e distrutti ».

Il Consiglio municipale ribadì tale decreto, ma il cittadino Chaumette, fondatore con Hébert del Culto della Ragione, si alzò a difendere la causa dell'arte e della filosofia sostenendo che proprio in uno dei portali laterali della chiesa l'astronomo Dupuis aveva scoperto il suo sistema planetario. In seguito a tale intervento Dupuis fu nominato collaboratore dell'Amministrazione dei lavori pubblici, incaricata di effettuare quelle demolizioni, e vi esercitò un'influenza moderatrice.[44]

Il 21 fruttidoro dell'anno III la Convenzione accetta l'omaggio dell'*Origine de tous les cultes*. Il trattato, lodato e criticato a dismisura, ha grande risonanza. « Capolavoro di erudizione e opera che per la bizzarria dei suoi concetti non trova paragone nemmeno nelle *Mille e una notte*»,[45] « uno di quei monumenti che il genio umano innalza talora come segno del proprio passaggio attraverso i secoli »,[46] esso viene a trovarsi al centro delle controversie religiose dell'epoca. L'edizione abbreviata, con l'*Explication de la fable faite sur le soleil adoré sous le nom du Christ*, viene più volte ristampata.[47] *Le Dictionnaire des Athées*, che Sylvain Maréchal mette in cantiere su consiglio di Lalande, vi attinge abbondantemente; in esso si ripete fra l'altro che i druidi adoravano già « la Vergine genitrice » e che i « cristolatri » non sospettano nemmeno che il loro culto di Maria provenga dalle rive del Nilo.[48]

Dupuis sosteneva tuttavia di non essere un miscredente:

« Non attacco l'esistenza di Dio, ma soltanto le prove erronee che se ne adducono... Dimostro, anzi, che la fede in un dio è cosa assai moderna », dichiara in una lettera scritta al suo ex maestro il 16 gennaio 1803.[49] Che il mitografo sia stato ricondotto alla fede originaria dal rigore stesso del suo pensiero? La Rivoluzione ha riesumato le divinità egizie per combattere la Chiesa, e in compenso Iside, dea tutelare di Parigi, ne ha protetto in qualche modo i monumenti.

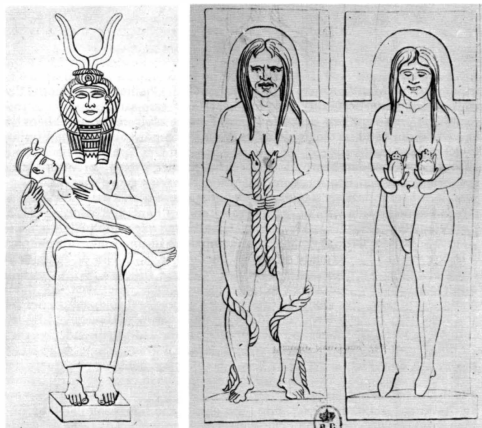
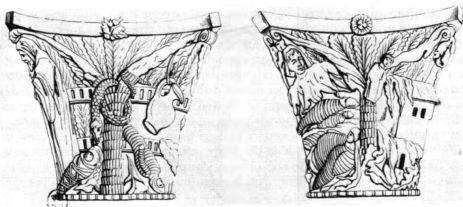
L'attività di Alexandre Lenoir (1762-1839)[50] è direttamente ricollegabile a queste correnti rivoluzionarie. Il giovane artista, incaricato sin dal 1790 — a ventott'anni — di provvedere alla conservazione dei monumenti danneggiati dalle violenze di quel periodo, era stato allievo di Dupuis e ne aveva perfettamente assimilato le teorie e i metodi, estendendone il raggio di applicazione a tutta l'iconografia medievale. Il portale di Notre-Dame di Parigi, del quale l'*Origine de tous les cultes* aveva fornito una così dotta interpretazione, conserva un'importanza fondamentale per questi studi e il conservatore avrebbe voluto averne una copia nel proprio museo.

« Sarebbe augurabile che il ministro degli Interni ci autorizzasse ad eseguire dei calchi di queste preziose immagini; con ciò si renderebbe al cittadino Dupuis un omaggio che gli è dovuto, e si conserverebbero delle testimonianze preziose per gli studiosi dell'antichità ».

Dopo aver formulato questo voto, Lenoir riassume la dottrina del suo maestro (1801):[51]

« Tali immagini, collocate all'interno o all'esterno dei templi costruiti dai cristiani nei primi secoli, dimostrano chiaramente che il cristianesimo non è altro che una continuazione degli antichi culti, i cui personaggi principali sono stati trasformati; e, come abbiamo già dimostrato, ritroviamo Iside e tutti i suoi attributi nella Vergine dei cristiani, che partorisce come lei alla mezzanotte del 25 dicembre e come lei allatta un bambino neonato. Suo figlio Horos o Cristo, dio della luce, dopo un'esistenza tormentata, muore e risuscita nelle medesime stagioni: è quindi evidente che si tratta della stessa cosa, e non ci si deve meravigliare di vedere i nostri templi ornati degli emblemi che in Egitto si vedono in quelli della dea Iside ». Il sistema è pressoché universale. « Le figure emblematiche che ornano i portali delle nostre antiche chiese sono per lo più dello stesso tipo. Noi le consideriamo alla stregua di geroglifici, simili a quelli degli egizi ».[52]

Nella sua *Explication des hiéroglyphes* (1809),[53] Lenoir pone quindi sullo stesso piano e giudica appartenenti allo stesso mondo i monumenti tebani, quelli gotici e quelli romanici.

Alla riproduzione di un bronzo egizio rappresentante Iside, Vergine delle costellazioni e madre del dio, ancora adorata dai popoli moderni, egli affianca i rilievi dell'ottagono di Montmorillon (Vienne), in cui la stessa dea appare in atto di allattare rospi e serpi (fig. 22).[54] Tale monumento — una cappella funeraria dell'ordine degli Ospedalieri risalente al dodicesimo o al tredicesimo secolo — si trovava allora al centro di animate polemiche: tempio dei

22. Geroglifici di Alexandre Lenoir, 1809.
A. Bronzo egizio di Iside.
B. Le Isidi di Montmorillon.

23. Geroglifici di Alexandre Lenoir, 1809. Capitelli di Issoire.

24. Capitelli di Issoire. Beauménil-Tersan. B.N. ms. fr. 6954. Foto B.N.

druidi secondo Montfaucon (1724)[55] e Martin (1727),[56] chiesa cristiana del decimo o undicesimo secolo secondo Millin (1806),[57] esso sarebbe stato costruito, dopo le prime crociate, secondo Lenoir,[58] ma le sculture proverrebbero da un edificio del nono secolo. Iside o la natura vi compare nelle due fasi opposte del ciclo annuale: l'inverno e l'estate. I serpenti che Apuleio le dava come attributo corrisponderebbero al suo declino, mentre i rospi, la cui presenza annuncia l'acqua in una terra come l'Africa, dove non piove mai, simboleggiano la sua fecondazione stagionale. Le figure che si riferiscono, nel Medioevo, alla lussuria o alla fertilità della terra secondo gli antichi,[59] sono accostate a una statuetta egizia che ha due coccodrilli attaccati alle mammelle.

Tutte le fasi del declino della natura compaiono in una scultura romanica di Issoire (fig. 23). Il serpente celeste — quello di Eva, quello di Serapide o meglio quello che accompagna la Vergine celeste — vi figura avvinto ad una palma, emblema del Nilo, posta sull'asse della composizione. Vi si vede poi il suolo inaridito, rappresentato da un cadavere riverso, e il sole, chiuso per tre mesi nelle viscere della terra come Osiride nella cassa, simboleggiato da tre mummie giacenti. Il Bambino redentore, che come Horos riprenderà vigore in primavera, è appeso all'albero misterioso.[60] La forma e l'aspetto generale dei capitelli della chiesa alverniate presentano alcune analogie con quelli del tempio di File.[61] Vi si ritrovano inoltre testimonianze certe della diffusione delle usanze egizie:

« I cadaveri, imbalsamati secondo l'uso egizio, che sono scolpiti sul monumento dimostrano che nelle Gallie non pervennero soltanto le allegorie e le

credenze religiose dei popoli antichi, ma anche il loro modo di seppellire i morti e i sistemi con cui evitavano la decomposizione. In parecchie località dell'Alvernia, come si sa, sono state scoperte in epoche diverse mummie simili a quelle degli egizi: a Parigi una di queste singolari mummie si può vedere nel Gabinetto di Storia naturale, accompagnata dall'iscrizione seguente: *Mummia d'Egitto trovata in Alvernia* ».[62]

I disegni raffiguranti questi rilievi furono senza dubbio comunicati a Lenoir da Tersan (1736-1819), un religioso appassionato di numismatica di cui la Bibliothèque Nationale conserva un manoscritto dedicato appunto alle *Antiquités d'Issoire*.[63] Egli li aveva ricevuti a sua volta da Beauménil, attore girovago e archeologo dilettante morto nel 1807, il quale approfittava delle sue tournées per eseguire schizzi — in genere fantasiosi — dei monumenti archeologici che gli accadeva di vedere (fig. 24).

A parte alcuni particolari, la descrizione dei capitelli del coro di Saint-Austremoine (Saint-Paul) concorda con l'*Explication des hiéroglyphes*. Vi si vedono alcuni edifici e cinque o sei mummie, « e in angolo, nella voluta di sinistra, un busto che potrebbe essere di Iside; in alto, verso il centro, c'è una testa guasta che sembra uscire da un sacco ed è forse Horos ». Sull'altra faccia si trovano « un grosso serpente (la vita) attorcigliato intorno a un Musa [varietà di banano], altre due mummie in senso opposto, le Foglie e i Frutti della teologia Egizia, un vecchio che potrebbe proprio essere Knef ».

Il rilievo è senz'altro egizio; persino il colore nero della pietra di Volvic corrisponde a un uso egizio e proviene probabilmente da un tempio isiaco costruito in Alvernia.

« A quanto si afferma (dice Bauxmenil, il disegnatore di queste Antichità), Issoire era anticamente un luogo consacrato a Iside e a Horos o Orus, e il suo nome di Issoire è composto da Iside e Orus ».

È evidente che padre Tersan e il suo amico Beauménil — il quale aveva inoltre scoperto a Saint-Amand, a Rodez, un sarcofago con diciassette mummie di tutte le età scolpite sotto un porticato (fig. 25)[64] — seguivano fedelmente l'ultima moda dell'epoca. Lenoir introdusse elementi nuovi nell'iconografia del monumento perché cercava di inserirlo nel suo sistema astronomico delle favole. E non c'è da meravigliarsi se l'anima di Dagoberto, raffigurata sulla tomba di Saint-Denis (fig. 26)[65] ora conservata nel Museo dei Monumenti Francesi,[65] naviga su una nave come Osiride nel suo viaggio verso gli astri.

Accostamenti ancora più audaci vengono proposti per il portale meridionale della stessa basilica, che rappresenta il supplizio di san Dionigi e dei suoi compagni.[66] Un tralcio di vite carico di grappoli, sormontato da una pigna, è posto ai piedi del santo « come un bastone su cui egli doveva appoggiarsi », è identificato col tirso bacchico. Ora, come è noto, Dionysos è il nome greco

25. Sarcofagi decorati con mummie sotto il porticato di Saint-Amand a Rodez. Beauménil-Tersan, B.N. ms. fr. 6954. Foto B.N.

26. Geroglifici di Alexandre Lenoir, 1809: l'anima di Dagoberto che naviga sulla nave di Osiride. Tomba di Saint-Denis.

di Bacco, che è a sua volta l'Osiride latino. L'identificazione è confermata dal mito antico e dalla leggenda cristiana.

« Bacco è tagliato a pezzi dalle Menadi. Dionigi viene messo a morte allo stesso modo: gli mozzano la testa...

« Bacco viene deposto in un sepolcro e pianto dalle donne; altre donne compongono il corpo di Dionigi, piangono sui suoi miseri resti e li collocano in una tomba sulla quale viene edificato il tempio di cui parlo.

« Bacco risuscita... Dionigi si rialza... raccoglie la sua testa appena troncata dal ferro dei carnefici e s'incammina ».

Lenoir non sa se i sacerdoti che diressero la costruzione di quel tempio fossero consapevoli delle affinità esistenti fra i due personaggi, ma insiste sul fatto che tutti gli elementi decorativi — edera, pampini, teste di tigre sulle imposte degli archi — presentano « tutte le caratteristiche emblematiche del culto naturale di cui Osiride, Apollo, Bacco, Dionigi, Cristo, insomma il Sole sono protagonisti sotto nomi diversi ».

Se Notre-Dame di Parigi era un santuario di Iside, Osiride ricompare invece, incarnato in un dio greco, nell'Abbaye Royale. Tutte le chiese medievali conservano numerose tracce dei culti e dei simboli egizi.

La forma e il nome della navata derivano dalle antiche concezioni che vedevano nel cielo un'arca, ossia la nave che trasportava gli dèi negli spazi

astrali: perciò vi furono scolpiti o dipinti i segni dello Zodiaco, in Francia come nei templi egizi.

« Nel tredicesimo secolo le volte delle chiese dell'Europa settentrionale venivano ancora dipinte di un colore azzurro tempestato di stelle per imitare un uso più antico: così era dipinto in origine lo Zodiaco circolare di Dendera ».[67]

Uguali origini ha l'arco acuto presente in tutti questi monumenti, e facente parte di un grande insieme che costituisce l'immagine materiale della divinità suprema. Secondo Lenoir l'architettura gotica è un'arte arabica, introdotta in Occidente dai Crociati;[68] gli arabi, però, l'avevano tratta direttamente dalle fonti originarie.

« L'ogiva che abbiamo ricevuta da quei popoli è una raffigurazione dell'uovo sacro, considerato dagli egizi il principio creatore della loro grande dea Iside, e anche di Osiride suo fratello, nati entrambi da un uovo fecondato dalla sostanza luminosa [...]. Nei particolari dell'ogiva osservo inoltre un impiego assai frequente della vite e dell'edera, entrambi attributi essenzialmente consacrati a Bacco, dio luce e principio della rigenerazione universale, Dioniso ».[69]

Per questo le ogive sono sempre ravvivate da tocchi di rosso, azzurro e oro, i colori misteriosi delle grandi teogonie di cui la religione cristiana è soltanto una tarda imitazione. Essi decoravano già la chiesa di Saint-Germain-des-Prés o Saint-Vincent, costruita da Childeberto. Non soltanto i portali e i capitelli, ma anche interi edifici sono geroglifici policromi.

Santuari di Iside e Osiride, immagini di dèi e figure egizie, proiezioni dello Zodiaco e della stellata notte africana sulle facciate e nelle navate, e infine la curva dell'uovo cosmico, immersa nella luce generatrice e ripetuta all'infinito nei profili delle cattedrali: così appare il Medioevo agli occhi dell'uomo che durante il periodo della Rivoluzione fu preposto alla conservazione dei monumenti francesi.

Nel *Génie du Christianisme* lo stesso Chateaubriand, visionario delle foreste druidiche, riprende le tesi di Lenoir sfrondandole dalle esegesi teogoniche e modificandone il meccanismo storico, ma continuando a vedere ovunque il medesimo spettro egiziano:

« Sono quindi propenso a credere » si legge nell'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811)[70] « che ogni architettura provenga dall'Egitto, perfino quella gotica, poiché dal Nord non è mai giunto altro che fuoco e devastazione. Quest'architettura egizia si è però modificata secondo il genio dei vari popoli. Essa non è quasi mutata fra gli antichi ebrei, che l'hanno soltanto liberata dai mostri e dagli dèi dell'idolatria. In Grecia, dove fu introdotta da Cecrope e Inaco, si affinò e divenne modello di ogni genere di bellezza. A Roma giunse tramite i Toscani, colonia egizia [...]. Ai Barbari del Nord fu portata da apostoli venuti dall'Oriente, e senza perdere fra questi popoli il suo carattere cupo e religioso si innalzò con le foreste delle Gallie e della Germania, presentando una straordinaria unione di forza, maestà e tristezza nel suo complesso, e di prodigiosa leggerezza nei particolari. Infine essa assunse fra gli arabi le caratteristiche di cui abbiamo parlato: incantata come le oasi, fiabesca come le storie narrate sotto le tende ma che i venti possono portar via con sé insieme alla sabbia, che fu il suo primo fondamento ».

Ritroviamo qui l'antichità classica, l'Islam, l'alto Medioevo riferiti alla stessa fonte. L'architettura gotica, però, è stata ritrasmessa all'Occidente non dagli arabi, ma dagli apostoli venuti dall'Oriente a predicare fra i barbari; tuttavia è sempre lo stesso Egitto universale a imprimervi la maestà dei propri misteri, e fra le tenebre delle foreste galliche si profilano ancora i suoi templi millenari.

2. *L'Egitto dell'opera lirica e della Massoneria*

Una curiosa coincidenza volle che nel periodo della Rivoluzione francese il mondo egizio fosse evocato, in tutt'altro contesto, nell'Europa centrale. Il 30 settembre 1791 andò in scena per la prima volta a Vienna il ***Flauto magico***, l'ultimo e uno fra i massimi capolavori di Mozart, che ha come tema l'iniziazione di un principe e di una principessa ai suoi sacri arcani.

Lo spettacolo si svolge in una cornice appropriata:

« Il palcoscenico è un bosco di palme, gli alberi sono d'argento e le foglie d'oro. Vi sono diciotto seggi formati da foglie, su ciascuno una piramide e un grande corno nero incastonato d'oro. Al centro la piramide più grande e gli alberi più alti ».

« Sarastro e i sacerdoti entrano con passo solenne, ciascuno con un ramo di palma in mano ».[1]

Ci troviamo nella terra e fra i monumenti ai quali sono rivolti gli sguardi dei filosofi, degli archeologi e degli storici contemporanei. Per i suoi aspetti favolosi e popolareschi, l'opera è stata accostata ai misteri del teatro medievale.[2] La lotta fra la luce e le tenebre vi viene narrata come in una fiaba per bambini, che pur nella sua ingenuità contiene verità fondamentali. Le due potenze nemiche sono impersonate dalla Regina della Notte e da Sarastro, gran sacerdote del Sole e capo dei sacerdoti di Osiride e Iside, il quale tiene prigioniera la principessa Pamina per sottrarla all'influenza della malvagia regina sua madre. In principio il principe Tamino odia il carceriere della sua diletta, ma poi scopre la verità e chiede di essere iniziato. Pamina si unisce a lui per superare le prove che lo attendono. Sarastro intona:

« O Iside e Osiride, date alla nuova coppia spirito e saggezza! Voi che guidate i passi dei viandanti, fortificateli in pazienza nel pericolo! [...] Fate che vedano i frutti della prova; ma se dovessero scendere alla tomba, l'ardimentoso cammino della virtù premiate e accoglieteli nella vostra dimora ».

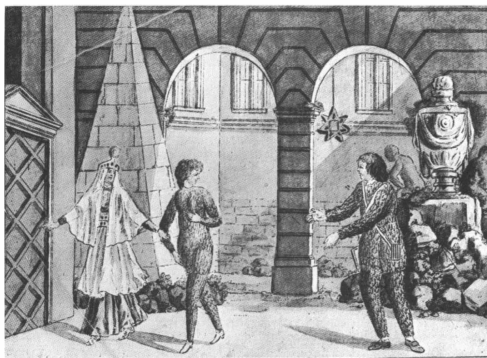
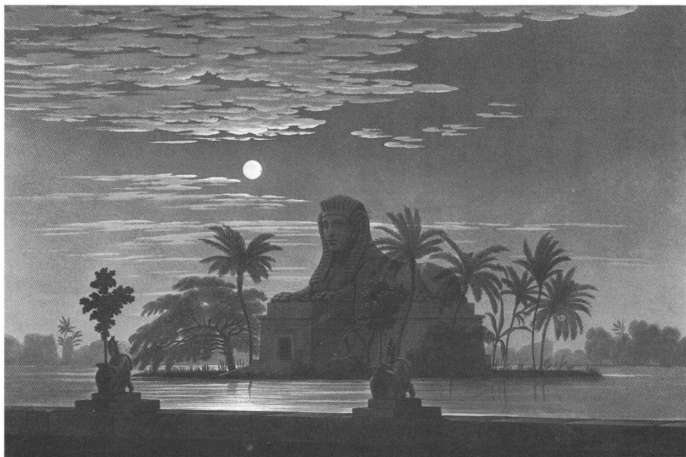
Pur sapendo di correre rischi mortali, i due neofiti affrontano risolutamente la prova e attraversano le cupe tenebre della tomba. Nell'avvicinarsi ai passaggi più pericolosi — il fiume di fuoco e quello di acqua — Tamino si arma del flauto e placa gli elementi scatenati con la magia del suo suono, eco cristallina della musica delle sfere. La porta si apre su un tempio, e i due cantano:

« Qual attimo! O dèi! Ci è data la gioia di Iside ».

La Regina della Notte sparisce, e gli aspiranti sono accolti dal coro dei sacerdoti:

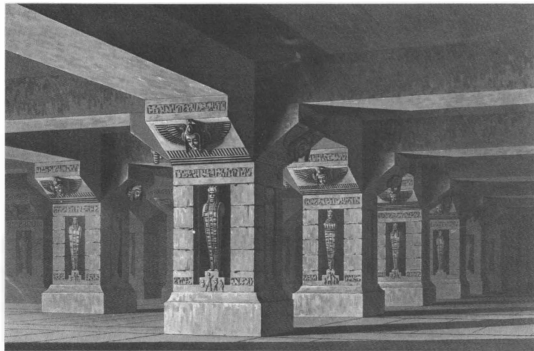
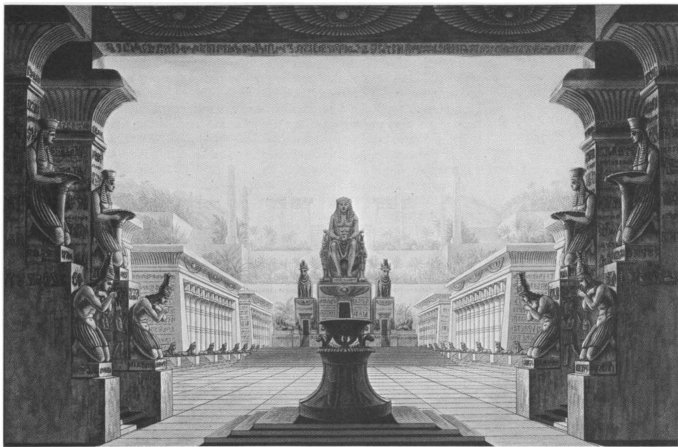
« O iniziati, salute a voi! La notte avete attraversato. Grazie a te Osiride, e grazie a te, Iside! Ha vinto lo spirito forte! Qui la bellezza e la saggezza siano in premio coronate con una ghirlanda immortale! ».

Con la coppia formata da Papageno e Papagena, i candidi compagni di Tamino, vengono introdotti nell'opera degli intermezzi comici alla maniera della commedia dell'arte.

L'opera massonica è piena di allusioni al mondo contemporaneo: la Regi-

27. *Il Flauto magico* di Mozart, scene di Gayl e Nessthaler, Vienna, 1791.
Atto I, scena I (sopra). Atto II, scena XXXV (sotto). Foto Hist. Museum der Stadt, Wien.

28. *Il Flauto magico*, scene. di F. Schinkel, Berlino, 1815. Bibliothèque de l'Opéra, Parigi. Atto II, scena VII. Foto B.N.

na della Notte incarna la Chiesa cattolica impersonata dall'imperatrice Maria Teresa, alleata dei gesuiti, mentre Sarastro raffigura Ignaz von Born,[3] maestro della loggia viennese « *Zur wahren Eintracht* » cui Mozart aveva aderito sin dal 1785. Tamino è Giuseppe II, e Pamina la nazione austriaca di cui Papageno e Papagena evocano le maschere popolari. Il mistero egizio s'intreccia con l'attualità.

È noto che il libretto del *Flauto magico* è dovuto a Schikaneder, direttore del teatro *auf der Wieden* di Vienna, che si era ispirato tanto a *Lulu oder die Zauberflöte*, fiaba indiana di Liebeskind (1789),[4] quanto a *Séthos*, racconto romanzesco dell'abate Terrasson (1731),[5] conoscitore di testi antichi e traduttore di una nuova edizione di Diodoro Siculo in sette volumi (1737-1744).[6] Quel romanzo storico era stato tradotto due volte in tedesco, nel 1732 e nel 1777 ad opera di Mathias Claudius. In Francia, dove venne ristampato nel 1767, nel 1794 e nel 1812, ebbe numerosi imitatori: sin dal 1739 Alexandre Tannevot ne trasse una tragedia in versi. Anche *La Naissance d'Osiris* di Rameau, opera-balletto su libretto di Cahusac (1751) e l'opera *Osiris* di Neumann, rappresentata nel 1781 a Dresda, appartengono al medesimo filone teatrale.[7]

Nel 1780 lo stesso Schikaneder aveva inscenato uno di questi drammi eroici, *Thamos re d'Egitto* di T. von Gebler, rappresentandolo con la sua compagnia di giro a Salisburgo dove aveva conosciuto Mozart, che gli aveva composto delle musiche di scena. Undici anni dopo, la collaborazione fra i due sarebbe ripresa con un lavoro di argomento analogo.[8] Per quanto riguardava l'allestimento essi avevano alle spalle una tradizione instaurata dagli spettacoli egittologici di Goethe a Weimar (1776-1786), dove imperava la massima

29 e 30. *Il Flauto magico*, scene di F. Schinkel, Berlino, 1815; Bibliothèque de l'Opéra, Parigi. Atto II, scena xx (a sinistra), scena finale (sotto). Foto B.N.

fantasia. Nelle scene e nei costumi della *Zauberflöte*, disegnati da Gayl e Nessthaler, l'Egitto si mescolava all'antichità classica e all'India[9] (fig. 27), mentre la purezza della musica escludeva dall'opera qualsiasi nota egiziana o esotica. Il lavoro, allestito in un teatro austriaco secondo le convenzioni e nello spirito dell'epoca, fu cantato con gli accenti del *Lied*, sicché la magia del flauto apparve chiara e irresistibile.

Tali rievocazioni assunsero anche un'altra forma. Nel 1791, mentre il *Flauto magico* veniva rappresentato all'imperial-regio teatro di Vienna, Federico Guglielmo II, re di Prussia e massone, si fece costruire a Potsdam un giardino abbellito da una piramide, un obelisco, un canopo e alcune sfingi. Su uno sfondo di abeti spiccavano due Isidi dalle innumerevoli mammelle, simili alla Diana di Efeso.[10] Anche qui ogni elemento aveva un proprio significato; le figure spiccavano nel verde ' selvaggio ' di un parco all'inglese, come emblemi della forza occulta della natura. Da un testo teatrale nasceva un *Zaubergarten*.

Il primo allestimento integralmente egizio del *Flauto magico* fu ideato nel 1815 da Friedrich Schinkel per l'Opera di Berlino. In esso si vedeva il Nilo, con un'isola a fior d'acqua. Dietro le palme si profilava una gigantesca sfinge, distesa sul tetto di un tempio, dal bel viso illuminato dal pallido chiarore della luna fra il fiume e le nuvole argentee (fig. 28). La rappresentazione della notte africana può richiamare alla mente la pittura ' naïve ' di un Rousseau. Le decorazioni e i particolari architettonici, definiti con precisione, sono spesso fantasiosi, ma la potenza monumentale e l'aura ieratica di questi scenari appaiono straordinariamente vere. Statue pseudo-egizie, accompagnate da iscrizioni false e sormontate da maschere alate, si moltiplicano lungo le pareti all'interno di nicchie rettangolari (fig. 29), mentre la bocca frastagliata della caverna sotterranea si spalanca col suo fiume ribollente in un palazzo tutto coperto da pseudo-geroglifici (tav. I). La scena finale è un'apoteosi di mastabe e di obelischi luminosi che sorgono dietro un viale di templi e di sfingi; sullo sfondo si erge una statua di Osiride coi suoi attributi, il bastone dall'impugnatura ricurva e la frusta a tre corde (fig. 30). Un Egitto di sogno pervade ogni cosa, e finisce con lo schiacciare quel Mozart che l'aveva evocato; meno egizie, ma non prive di una loro grazia, le scene di Gayl erano più vicine al suo genio delle masse grevi e dei fasti popolari di Schinkel.

Nel frattempo quei temi avevano continuato a farsi strada nella letteratura e nel teatro. Goethe, che era massone sin dal 1780, si ispirò al libretto di Schikaneder per scriverne il seguito, *Der Zauberflöte zweiter Theil* (1798).[11] È noto che durante il suo viaggio in Italia (1797) egli si era mostrato appassionato di antichità egizie, e si era persino procurato alcuni calchi di geroglifici. Sempre nel 1798 Novalis scrive il primo abbozzo dei *Discepoli di Sais*,[12] in cui si celebra la magia della natura e la sua scrittura cifrata, che si può scorgere dovunque: sui gusci delle uova, nei cristalli, nelle stelle del cielo, nelle piante e negli animali, tutti geroglifici che esprimono un mistero autentico e nascono come un accordo musicale dalla sinfonia dell'universo. Il frammento si conclude con alcuni *Paralipomeni* che indicano lo schema dell'opera incompiuta:

« Metamorfosi del tempio di Sais. Apparizione di Iside. Viaggio alle piramidi... Un giovane, scelto dal destino, partì alla ricerca della misteriosa dimora di Iside... Giunse fino alla soglia... Entrò e vide la sua fidanzata. Sollevò il velo della dea di Sais. Vide — miracolo dei miracoli — se stesso. Misticismo della Natura. Iside. Vergine. Velo ».

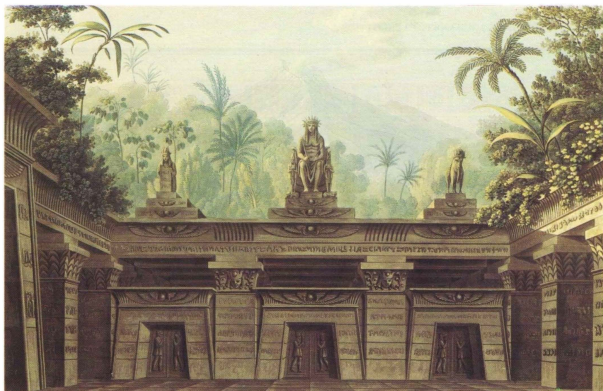
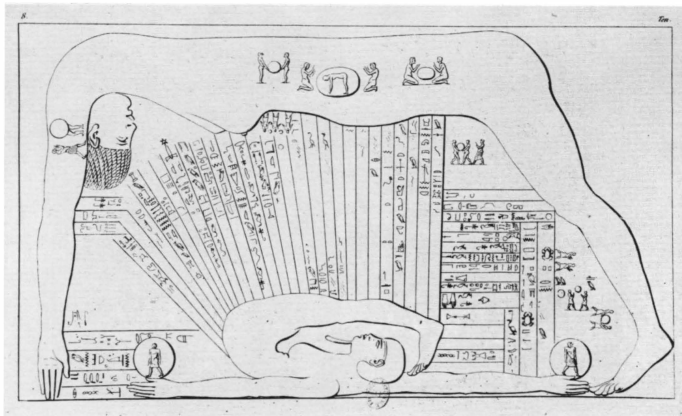
Anche qui troviamo un'iniziazione, con un'allusione al cristianesimo. Il brano è stato accostato a una poesia di Schiller ispirata a Plutarco, *L'Immagine velata di Sais*, in cui un uomo muore per aver tentato di strappare il velo di Iside nel tempio della dea.

Il Flauto magico di Mozart, scene di F. Schinkel, Atto I, scena xv; Atto II, scena xxviii. Bibliothèque de l'Opéra, Parigi. Foto B.N.

Figura di Iside dipinta sull'involucro di una mummia, da A. Lenoir. *La Franche-maçonnerie rendue à sa véritable origine*, 1814. Foto Flammarion.

31. Iside di Tentyra. D.-V. Denon, 1802.

Nel 1801 venne rappresentata all'Opéra di Parigi una pretesa ' versione ' del *Flauto magico*, intitolata *Les Mystères d'Isis*. Quell'anno uscì anche la *Description chronologique et historique des monumens français* di Lenoir, in cui si attribuivano alla Vergine le caratteristiche della dea e ad Osiride le vicende di san Dionigi. Il conservatore del museo dei Petits-Augustins era stato iniziato secondo il rito scozzese, riemerso in Francia in quello stesso anno 1801 che segna la ripresa generale dell'attività massonica, ' in sonno ' dallo scoppio della Rivoluzione.[13] Correnti di erudizione pura, inquietudini filosofiche e fanatismo intellettuale convergono dovunque verso un'unica trama leggendaria.

Nel 1784 il conte di Cagliostro fondava a Parigi, in Rue de la Sourdière, la sua « Loggia Madre dell'Adattamento dell'alta Massoneria egizia ».[14] Il Gran Copto, suo spirito tutelare, gli avrebbe ordinato di procedere a una riorganizzazione delle confraternite introducendovi un rito nuovo.[15] La loggia possedeva un tempio di Iside in cui officiava Cagliostro in persona, nelle vesti di gran sacerdote; l'attività durò fino a che l'animatore fu arrestato e condannato per eresia a Roma, nel 1789. L'episodio è comunemente citato dagli storici della massoneria. Se uno dei più noti impostori ricorse a quei temi, fu perché sapeva quale presa avesse allora l'Egitto sulla fantasia del pubblico; anche Ignaz von Born, che in quello stesso anno aveva fondato a Vienna il « Journal für Freimaurer » pubblicò nel primo numero un lungo articolo sui misteri egizi.

Questo materiale fu poi ripreso in esame da Alexandre Lenoir, in occasione dell'assemblea generale massonica che nel 1812 diede inizio a un nuovo ciclo di riunioni analoghe: la prima era stata aperta nel 1777 da Court de Gébelin con un corso sulle allegorie esoteriche dell'ordine. Ancora una volta incontriamo il nome di un erudito associato alla rinascita del mito egizio in Francia. Le teorie esposte sino ad allora dal conservatore del museo dei Petits-Augustins nella sua qualità di archeologo vengono riproposte da un credente. « Dimostrerò » annuncia Lenoir nella sua allocuzione[16] ai Fratelli del Sovrano Capitolo Metropolitano di Rito scozzese, « che le antiche teogonie hanno avuto origine in Egitto [...]. Per dimostrare l'antichità della Massoneria, le sue origini, i suoi misteri e i suoi rapporti con le antiche mitologie, risalirò agli egizi [...]. È infatti opportuno esaminare le cause prima di parlare degli effetti ».

Non si tratta più dell'esegesi di uno storico, ma di una rivelazione mistica. Il più antico fra gli dèi, il sole, muore nella sua incarnazione umana, discende agli Inferi e quindi risuscita e risale al cielo. L'aria e la terra sono impersonate dalla dea Iside; una figura colossale dei bassorilievi di Tentyra[17] la rappresenta in forma di cerchio, col corpo che abbraccia il firmamento e le gambe e le braccia che toccano il suolo (fig. 31). Se Osiride è la ragione, Iside è la natura, vale a dire la madre di tutte le cose, la signora degli elementi, l'inizio dei secoli. Nel corso della processione la vediamo su un seggio portato a spalla, in forma di orsa (fig. 32). La sua veste, secondo Plutarco, ha disegni multicolori. Se Osiride è la luce allo stato puro, Iside esercita il suo dominio

32. Processione in onore della dea Iside secondo la descrizione di Apuleio. Moreau le Jeune, da A. Lenoir, 1814.

(tav. II) sulla materia sublunare che accoglie successivamente il giorno, la notte, la vita, la morte, l'acqua, il fuoco, il principio e la fine.

La grande piramide non è la tomba di un faraone, ma il sepolcro di Osiride. Le sue proporzioni sono calcolate in base alle misure della terra e al cerchio di declinazione descritto dal sole durante gli equinozi. Il monumento è costruito in modo che in determinati momenti il sole e la luna sembrano posati sulla sua vetta, come su un basamento; l'astro-dio, nel declinare, sembra sprofondare all'interno dell'edificio dove rimane rinchiuso fino alla primavera, quando ricompare allo stesso punto e alla stessa ora. Così Osiride risorgeva ogni anno dal regno dei morti; a sua volta, la grande dea Iside ricompariva anch'essa in quel punto, a mezzanotte.

Gli arcani dell'universo sono racchiusi in queste allegorie fatte proprie dalla massoneria moderna, che non si limita a imitarle ma ne ricrea il mistero e ne celebra ancora, ai nostri giorni, i riti millenari. L'iniziazione al primo grado segue quindi fedelmente le cerimonie del tempio di Menfi, compresa la prova dei quattro elementi. Nel capitolo dedicato all'ammissione del neofita[18] si possono riconoscere, non senza un certo stupore, scene e parole del *Flauto magico.*

Tale identità si spiega ricordando che la fonte è una sola: anche il rituale egizio delle confraternite francesi si rifaceva all'abate Terrasson, il cui romanzo, spacciato per traduzione di un manoscritto greco, funge da testimonianza storica.[19] La didascalia che accompagna l'illustrazione raffigurante l'ammissione di un neofita insiste ulteriormente su questo punto.

« Il semplice esame di questa tavola, il cui soggetto è tratto da *Séthos* basta a dimostrare la conformità delle Cerimonie dell'antica iniziazione con le prove ancora oggi imposte dai Massoni per l'ammissione di un Neofita ».

Il disegno di Moreau le Jeune, illustratore del libro (fig. 33), rappresenta le fiamme della fornace « simili alle luci dei nostri teatri »[20] e una vasca in cui nuota un uomo che regge una lampada. Nella prova dell'aria, che non figura nel testo di Schikaneder, l'uomo appare sospeso ad alcuni anelli sopra un ponte levatoio. Le catene e le ruote, le tetre volte e i pilastri massicci che si stagliano in primo piano contro un fondale illuminato sono scenari d'opera.

Interi passi del libretto concordano col manuale massonico. Nell'opera di Mozart due sacerdoti cantano insieme davanti alla porta di ferro del sotterraneo:

> *Der, welcher wandert diese Strasse voll Beschwerden*
> *Wird rein durch Feuer, Wasser, Luft und Erden;*
> *Wenn er des Todes Schrecken überwinden kann,*
> *Schwingt er sich aus der Erde himmelan.*
> *Erleuchtet wird er dann imstande sein,*
> *Sich den Mysterien der Isis ganz zu weihn.* *

Nel libro di Lenoir gli aspiranti vedono nello stesso punto la seguente iscrizione:
« Chiunque percorrerà questa strada da solo, senza guardare né voltarsi indietro, sarà purificato dal fuoco, dall'aria e dall'acqua; e se riuscirà a vincere il terrore della morte uscirà dalle viscere della terra, rivedrà la luce e avrà il diritto di preparare la sua anima alla rivelazione dei misteri della grande dea Iside ».[21]

In entrambi i casi, i neofiti vengono accolti con le stesse frasi. Nel ricevere la coppia Sarastro proclama:

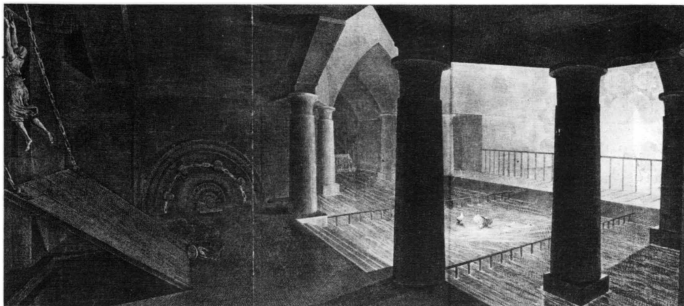
> *O Isis und Osiris, schenket*
> *Der Weisheit Geist dem neuen Paar!*
> *Die ihr der Wandrer Schritte lenket,*
> *Stärkt mit Geduld sie in Gefahr*
> ...
> *Nehmt sie in euren Wohnsitz auf.* **

Nella cerimonia francese il postulante prostrato davanti alla statua della divinità suprema sente pronunciare sul suo capo queste parole:

> O Iside, grande dea degli egizi,
> Concedi il tuo spirito al nuovo servo
> Che ha superato tanti pericoli
> E tante fatiche per presentarsi a te.
> Rendilo vittorioso nel suo animo...
> Affinché meriti di essere ammesso ai tuoi misteri.[22]

* « Chi cammina su questa strada piena di dolori, / fuoco, acqua, aria e terra lo purificano; / se vincerà il terrore della morte si librerà dalla terra al cielo. / Illuminato, egli potrà votarsi interamente / ai misteri di Iside », Mozart-Schikaneder, *Il Flauto magico*, II, 28, ed. cit. p. 183 [*N.d.T.*].

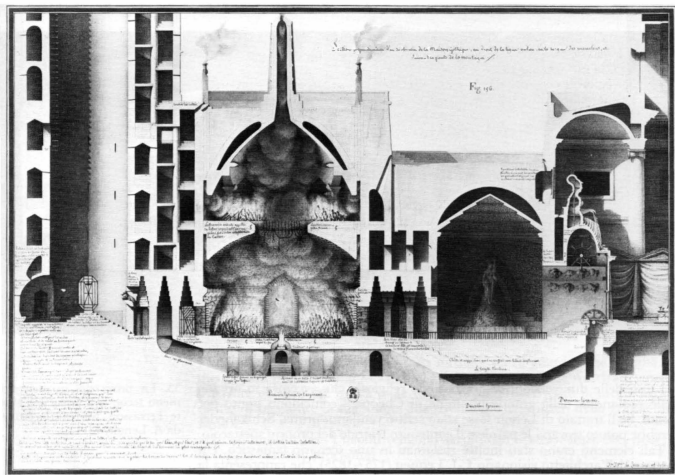
** « O Iside e Osiride, date alla nuova / coppia spirito di saggezza! Voi che guidate i passi dei viandanti, / fortificateli in pazienza nel pericolo! / [...] e accoglieteli nella vostra dimora », *Il Flauto magico*, II, 10, ed. cit. p. 113 [*N.d.T.*].

33. La prova dei quattro elementi secondo il *Séthos* dell'abate Terrasson. Moreau le Jeune, da A. Lenoir, 1814.

I testi delle due versioni dell'iniziazione religiosa, che avveniva in origine nelle profondità della grande piramide di Cheope,[23] coincidono punto per punto. Se il trattato di Lenoir fosse stato scritto vent'anni prima, Schikaneder avrebbe potuto trovarvi le parole e il contenuto teatrale del proprio spettacolo.

Tali elementi erano stati inoltre riesumati in uno scenario fantastico. Un disegno dell'architetto visionario J.-J. Lequeu (1757-1825), che rappresenta la cornice in cui si svolge un'iniziazione, ne segue fedelmente le disposizioni principali (fig. 34). Il labirinto non è scavato sotto una piramide, ma è il « sotterraneo della casa gotica ».[24] Una didascalia aggiunta a mano riproduce però gli ammonimenti del rituale massonico ed enumera negli stessi termini le stesse prove, ognuna delle quali si svolge in un diverso ambiente. Come conclusione è prevista una cerimonia iniziatica, in cui si fa uso della bevanda dell'oblio.[25] Lo scenario, privo di attori, è animato dalle statue allegoriche del fuoco, dell'acqua e della sapienza.

In Inghilterra la massoneria di rito egizio sembra attecchire prima che in Francia. Nel 1783 George Smith, gran maestro della contea del Kent, scrive:

« L'Egitto, da cui provengono molti dei nostri misteri [...] fu in passato il più glorioso fra tutti i paesi [...]. Secondo le loro credenze gli eroi-dèi principali, *Osiride* ed *Iside*, rappresentano teologicamente l'Essere supremo e la natura universale, e fisicamente i due grandi astri, il sole e la luna, la cui influenza abbraccia l'intera natura ». L'origine stessa di tali confraternite risale a quell'Egitto primordiale. « Gli egizi delle epoche più remote fondarono un gran numero di logge; essi tenevano però accuratamente celati agli stranieri i *loro segreti* massonici ». Tutti questi sodalizi hanno inoltre un unico colore simbolico. « I sacerdoti egizi di Osiride erano vestiti di cotone bianco come la neve [...]. Noi, come massoni, indossiamo il simbolo dell'innocenza (il grembiule bianco) [...]. I druidi erano vestiti di bianco ».[26]

Secondo Thomas Paine, che cita questo passo, la funzione di tramite fra la massoneria dell'antichità e quella moderna sarebbe stata svolta dai druidi, i quali, perseguitati dai cristiani in Italia, in Gallia, in Gran Bretagna e in Ir-

34. Il sotterraneo della casa gotica. J.-J. Lequen, dopo il 1814. B.N. Cabinet des Estampes. Foto B.N.

landa, si sarebbero riorganizzati clandestinamente. « Si formò un'istituzione in cui tutti i membri, volendo evitare il nome di *druidi*, assunsero quello di *massoni*; sotto questo nuovo nome essi celebravano i riti e le cerimonie dei druidi », vale a dire i riti e le cerimonie geroglifiche di un culto solare simile a quello dei sacerdoti di Eliopoli in Egitto.

L'Origine de la Maçonnerie di Thomas Paine (1737-1809),[27] americano diventato cittadino francese per decreto dell'Assemblea Nazionale nel 1793, e membro della Convenzione, uscì postumo a Parigi nel 1812, anno in cui Lenoir teneva sotto lo stesso titolo le proprie conferenze all'assemblea generale massonica. Nicolas Bonneville tradusse in francese il manoscritto e lo pubblicò, presentandolo nella prefazione come un importante contributo che poteva fungere da « Introduzione » o da « Complemento » all'*Origine de tous les cultes* di Charles Dupuis. In questo periodo tutti i teorici e i profeti delle teogonie egizie ricompaiono uno dopo l'altro alla ribalta delle logge.

Anche Bonneville aveva pubblicato nel 1791 il suo *Esprit des religions* fra due opere specificamente massoniche: una dissertazione storica comprendente lunghe citazioni di George Smith (1788)[28] e un breve componimento scenico che espone il rituale particolare dell'ammissione fra i « Francs-cosmopolites » (1793).[29] *La Fête du Vaisseau des anciens Francs* è un testo in versi che presenta tutte le speculazioni dell'autore sulla Natura-Iside-Gesù-Nave-Fuoco e sui loro emblemi. Il sipario si alza sul quadro seguente:

« L'Iside o Ierofante è seduta in una nave, con la Sfinge ai piedi, ed è fian-

cheggiata dalle immagini degli Evangelisti coi loro attributi, *la cui unione* rappresenta *le quattro parti* che compongono la figura della Sfinge ».

Ha inizio la rappresentazione:

« Nove vegliardi con una fiaccola nella mano sinistra circondano un grande drappo nero, accanto al quale si trova una *pianta perenne*. Essi incrociano le spade [...]. Uno dopo l'altro, si avvicinano al drappo funebre e vi scuotono sopra le loro fiaccole [...]. Un vegliardo immerge un ferro arroventato in un vaso pieno d'acqua ».

A questo punto, come si ricorderà, si ode il crepitio « *iz-iz* », « *is-is* ». Allora il drappo funebre viene sollevato e dalla tomba esce un giovane tutto coperto di lacci e veli. Sopra la dea appaiono le immagini dei figli della Nave, fra cui Gesù, ai cui piedi si legge l'iscrizione « Dio della luce ». Viene poi il secondo atto:

INITIATION
scène lyrique

L'HIÉROPHANTE
On se réveille encore dans la nuit des tombeaux
UN FRANC-COSMOPOLITE
Nature!
UN AUTRE
Vérité!
UN AUTRE
Feu!
UN AUTRE
Céleste flambeau!
LE JEUNE HOMME *(dans un saint recueillement)*
Ô vaisseau consacré dans la savante Grèce
Vaisseau si cher encore à l'antique Lutèce
Je retrouve ta gloire, et mon œil éclairé
Reconnaît le vaisseau chez les Francs consacré...
...
Temple de la lumière et de l'égalité
Chez toi je viens chercher la sainte vérité
Dites-moi si les Francs dans vos doctes emblèmes
De la terre et des cieux ont caché les systèmes.

L'iniziato evoca poi la prima fonte di queste rivelazioni e la culla delle loro sacre immagini:

...Ciel quand pourrai-je unir
Sur mon front dépouillé de passions cruelles
Le chêne balsamique *aux palmes immortelles*
Qu'un sage, consacré dans le temple d'Isis,
*Pour des enfants ingrats apporta de Memphis!**

* INIZIAZIONE - Scena lirica. IEROFANTE. Ci si ridesta ancora nel buio delle tombe. UN FRANCO-COSMOPOLITA. Natura! UN ALTRO. Verità! UN ALTRO. Fuoco! UN ALTRO. Fiaccola celeste! IL GIOVANE (in religioso raccoglimento). O nave consacrata nella Grecia sapiente / Nave tanto cara anche all'antica Lutezia / Ritrovo la tua gloria, e il mio occhio illuminato / Riconosce la nave sacra presso i Franchi [...]. Tempio della luce e dell'uguaglianza / Vengo a te per cercare la sacra verità / Ditemi se i Franchi nei vostri dotti emblemi / Della terra e dei cieli han celato i sistemi [...]. O cielo, quando potrò unire / Sulla fronte purificata dalle crudeli passioni / La quercia balsamica alle palme immortali / Che un saggio, consacrato nel tempio di Iside, / Per dei figli ingrati portò da Menfi!

Il dramma è finito. La nave degli antichi franchi, la cui luce proietta la verità insieme all'uguaglianza, vi si profila in un'ebbrezza rivoluzionaria. Pur svolgendosi sullo stesso fondale egizio, questo rituale differisce notevolmente da quelli derivati da *Séthos* e non sembra d'altronde aver superato lo stadio dell'abbozzo poetico. Il libretto era in ritardo rispetto a quello di Schikaneder: il *Flauto magico* era stato composto due anni prima, e a Parigi Bonneville non trovò un musicista... Gli elementi della sua rappresentazione scenica furono invece rielaborati dagli esperti di araldica.

Tutte le evocazioni della dea egizia dovute a visionari e mitografi e il suo stretto collegamento con la religione dei *Parisii* finirono per imprimere la sua immagine persino su uno stemma in cui figurava di norma la sola nave. Ciò avvenne grazie alla restaurazione dei diritti araldici sotto l'Impero.

Poiché il decreto imperiale del 17 maggio 1809 aveva reso alle città la facoltà di fregiarsi degli stemmi che la Rivoluzione aveva soppresso sin dal 1790, Frochot, prefetto del dipartimento della Senna e consigliere di Stato, incaricò un'apposita commissione di esaminare le modalità della loro restaurazione.[30] Nella relazione da lui presentata a questo proposito al Consiglio della Città di Parigi, il 12 aprile 1810, il prefetto stesso fa osservare che il rapporto della suddetta commissione « dimostra in modo abbastanza soddisfacente che lo stemma di Parigi è connesso al culto di Iside, diffuso un tempo in tutte le Gallie. »[31]

Estensore del rapporto era Louis Petit-Radel, archeologo e storiografo ufficiale della città e impiegato presso la Bibliothèque Mazarine (di cui sarebbe poi diventato direttore nel 1819), e quindi grande conoscitore della materia. Le sue osservazioni sulle sculture antiche del Musée Napoléon (1806)[32] sono piene di sottili considerazioni. In una statua del Campidoglio (n. LI) è riconoscibile Iside, con la sua tunica conforme alle descrizioni di Apuleio. Il colore nero del marmo corrisponderebbe, se si applica al monumento un passo di Plutarco, alla fase calante della luna simboleggiata dalla dea.

Per la statua di Horos (n. LVI) era stata invece scelta una pietra chiara:

« Questo monumento è scolpito in alabastro, il marmo più diafano che si conosca, ed è noto che gli egizi rappresentavano col marmo bianco il dio della luce ».

La croce ansata che il dio tiene in mano sarebbe, come pensa Rudbeck, il simbolo dell'anno egizio tripartito e non la chiave del Nilo o il fallo, come affermano il conte de Caylus e Jablonski.

La commissione, resa edotta di tutto ciò da quel profondo cultore di egittologia, propose di sostituire l'antico stemma « sfondo rosso e nave con cordami e vele d'argento che naviga su un mare dello stesso colore » con un altro che, pur conservandone gli elementi fondamentali, « lo riconducesse alla semplicità che doveva avere in origine ». « Essa ha pertanto tracciato un modello del nuovo stemma, in cui si trovano riuniti tutti gli attributi della dea Iside così come sono rappresentati sulla *Tavola isiaca* ».

Ecco il testo delle *Lettres patentes de concession d'armoiries en faveur de la ville de Paris*, stilate il 20 gennaio 1811 come risposta a tali raccomandazioni:

« Con le presenti, firmate di nostro pugno, abbiamo autorizzato e autorizziamo la nostra fedele città di Parigi a fregiarsi dello stemma raffigurato e colorato sulle presenti, vale a dire: su fondo rosso un vascello antico, con una immagine di Iside assisa sulla prora, d'argento su un mare d'argento, e una stella pure d'argento »

NAPOLEONE

Fu quindi l'imperatore stesso a sancire la consacrazione ufficiale della dea tutelare di Parigi, che sul disegno accluso al documento appare assisa in trono, con uno scettro sormontato da un fiore nella mano (tav. III). Tale figura è perfettamente conforme al modello proposto (fig. 35).[33]

35. L'Iside della *Tavola isiaca* di Torino. E. Vico, 1559.

La *Tavola* o *Mensa isiaca* è un monumento universalmente noto, considerato per molto tempo uno dei cimeli fondamentali dell'antichità egizia. Si tratta di una grande lastra (1,28 × 0,75 m.) di bronzo niellato d'argento, con immagini mitologiche e un bordo ornamentale, che aveva avuto vicende assai tormentate. Scoperta a Roma nel 1525, era stata rubata nel 1527 durante il sacco dell'Urbe a opera dei soldati di Carlo V e venduta poi al cardinal Bembo. Per via ereditaria era quindi pervenuta al duca di Mantova, nella cui famiglia era rimasta fino al 1630; attualmente appartiene al Museo Egizio di Torino. Il numismatico Enea Vico l'aveva riprodotta in grandezza naturale nel 1559, e nel 1600 quell'incisione era stata ristampata e diffusa a Venezia da Giacomo Franco; sempre a Venezia, inoltre, venne pubblicato nel 1605 lo studio condotto sul monumento dal Pignoria, che lo rese celebre.[34] Oggigiorno, dopo alcune tergiversazioni, questa tavola ricollegabile a un'autentica tradizione egizia viene considerata un'opera arcaizzante di epoca tarda, forse proveniente da un tempio isiaco italiano.[35]

Petit-Radel si era indubbiamente ispirato alla riproduzione di Montfaucon (1719),[36] desunta probabilmente dall'edizione olandese del Pignoria (1670): anche qui la dea sulla prua della nave è rivolta verso sinistra. La stella che la sovrasta non proviene però dalla stessa fonte, ma simboleggia lo Zodiaco che incornicia la Vergine celeste del portale di Notre-Dame.

Questi segni araldici non ebbero lunga vita; il 14 aprile 1814, per decreto del Governo provvisorio, tutti gli emblemi, monogrammi e stemmi che avevano caratterizzato l'epoca napoleonica furono soppressi, e la dea egizia non

tornò mai più al suo posto. Il decreto, che ovviamente non aveva alcun nesso diretto col significato mitologico della figura cancellata per sempre dallo stemma di Parigi, segna un'interruzione della vicenda iniziata oltre mezzo secolo prima.

Nel 1773 Iside e la sua nave cominciarono a profilarsi sull'isola della Cité in un'enciclopedia prerivoluzionaria. In seguito gli dèi del Nilo serviranno a dimostrare le origini fisiche di tutte le divinità, senza eccezione, le cui leggende simboliche gravitano intorno ai corpi celesti e alle costellazioni: gli astronomi diventano quindi mitografi, mentre i mitografi si dedicano a studi astronomici. Nel 1791 il nome di Iside viene scoperto in quello di Gesù, un'opera lirica celebra il suo mistero, una liturgia e un mistero egizio si squaderna nel giardino di un re. In Notre-Dame di Parigi, su un'altura vicina e in Saint-Germain-des-Prés spuntano uno dopo l'altro templi isiaci. Nel 1784 un nuovo santuario viene fondato in Rue de la Sourdière, e nel 1794 il mito egizio viene usato per una metodica demolizione dei dogmi cristiani. L'anno dopo le piramidi proiettano le loro triangolazioni sulle chiese e sulle cattedrali del Medioevo; sotto lo stesso segno esoterico si sviluppa una vasta attività nel campo della conservazione e della decifrazione dei monumenti. La teogonia egizia diventa strumento di ateismo, e al tempo stesso tentazione e fede segreta. Le immagini romaniche e gotiche vengono interpretate come geroglifici. Le esegesi teologiche e iconologiche si trasformano in iniziazioni. La religione di Iside viene predicata da un adepto, conservatore ufficiale delle antichità nazionali, negli stessi anni (1812-1813) in cui l'immagine della dea si staglia sullo stemma della capitale della Francia. La vicenda si conclude in un insieme di erudizione, ragionamento rigoroso, dissennatezza e finzione scenica, sconfinando quasi nel romanzo fantastico e nella fantascienza.

Qualcuno avrebbe potuto pensare che quel fuoco d'artificio di intelligenza e fantasia, in un'epoca di crisi spirituale e politica, fosse scoppiato come una rivolta, come un'esaltazione subitanea di quel particolare momento e che sarebbe stato vano cercargli una tradizione o un passato. Non è così: tutti gli elementi di questi sistemi hanno origini remote e profonde. La leggenda del mito egizio è nata l'indomani della scomparsa dell'antico Egitto, maturando e diffondendosi in Occidente nel corso dei secoli.

3. *Le Isidi di Gilles Corrozet, primo storico di Parigi*

Non conosciamo la relazione presentata da Petit-Radel nel 1810 al prefetto del dipartimento della Senna e relativa al culto di Iside nelle Gallie, ma possiamo individuarne le linee essenziali in una dissertazione sullo stesso argomento che fu pubblicata nel 1826,[1] quando l'amministratore della Bibliothèque Mazarine, diventato poi membro dell'Académie des Inscriptions, era ancora in piena attività. L'autore di tale dissertazione, Déal, aveva indubbiamente rapporti con lo studioso competente in materia.

Il lavoro era una confutazione delle tesi di Dulaure, il quale negava che la dea egizia fosse stata venerata dalla popolazione di Parigi (1821).[2] Tuttavia lo stesso Dulaure, in un suo libro sui culti idolatrici (1805),[3] si era schierato con Dupuis (uno degli apostoli dell'Iside parigina), rimproverandogli soltanto di non aver intitolato il suo grande trattato *Histoire du Sabéisme*, ossia della religione degli astri. Nello spazio di quindici anni egli aveva evidentemente mutato parere su molti punti. Déal ribatté con un saggio denso di citazioni e dati di fatto, in cui le teorie più moderne erano frammiste a testimonianze dell'antichità. In esso sono posti sullo stesso piano Tacito, varie iscrizioni gallo-romane, un bardo carolingio, un predicatore vissuto fra il Trecento e il Quattrocento, Court de Gébelin, Bonneville e Dupuis. Si tratta di una congerie di notizie vere e di fandonie, in cui confluisce buona parte degli elementi che avevano contribuito alla fioritura della leggenda egizia in Francia. Le ricerche recenti condotte in tale campo si rifanno ancora a quel materiale.[4]

Da un duplice substrato, medievale e antico, vediamo svilupparsi e diffondersi la leggenda apocrifa di una divinità misteriosa e remota giunta fino alle sponde della Senna. Un Medioevo con infiltrazioni antiche e un'antichità con infiltrazioni medievali ne definiscono gli aspetti successivi. Emersa da questo terreno composito, la leggenda medievale sopravvive sino alla fine del Cinquecento cristallizzata nelle sue grandi linee, rinascendo e integrandosi poi con la scoperta di nuove fonti carolinge e gotiche e nell'esaltazione dell'eredità del mondo greco-romano.

Originariamente innestato sulla storia di Parigi, il mito dell'Iside francese vi rimane sempre strettamente connesso conservandone l'impronta di universalità e il prestigio. Per un lungo periodo esso trova uno sviluppo regolare soprattutto nei libri dedicati a Parigi, il più antico dei quali è dovuto a Gilles Corrozet, libraio, versificatore e grande appassionato dei monumenti e della storia della sua città. In gioventù aveva fatto da cicerone entusiasta ai forestieri pubblicando la sua prima guida nel 1532,[5] quando aveva soltanto ventidue anni. La redazione definitiva, notevolmente ampliata e capostipite di una lunga serie, è del 1550.[6]

Nel primo capitolo vengono esposte tre teorie sull'etimologia del nome della capitale francese. La prima è quella di Lemaire de Belges e Annius (Nanni) da Viterbo, secondo cui esso deriverebbe da Paris, figlio del re dei Galli Romus XVIII, che avrebbe costruito la città settant'anni dopo la prima fondazione di Troia, novecento anni dopo il Diluvio e millequattrocentoqua-

rant'anni prima della nostra era. Viene poi riportata l'ipotesi di Giovanni Battista, detto il Mantovano, che ricollega Parigi ai Parrasii (dalla Parrasia, regione della Grecia adiacente all'Asia), giunti al seguito di Ercole che aveva traversato la Gallia per recarsi in Spagna. La terza tesi, quella isiaca, è l'unica suffragata da una prova tangibile (una statua) e assume particolare risalto per la sua presentazione: essa non viene attribuita a un autore determinato, ma a una tradizione.

Il santuario dell'iside parigina non sarebbe stato edificato sull'isola (come sostiene Court de Gébelin) né su un monte delle vicinanze (come afferma Bonneville), ma in una zona pianeggiante sulla riva sinistra della Senna (come ritiene Le Gentil de la Galaisière); e qui si troverebbe la chiave del problema.

« Riferendosi all'imposizione del nome, alcuni dicono che là dove si trova Saint-Germain-des-Prés vi era un tempio dedicato alla superstizione dell'idolo o dea Iside, che si narra essere stata moglie del Grande Osiride o Giove il Giusto, la statua della quale è stata veduta al tempo nostro, e ne conservo il ricordo [...] Quel luogo era chiamato tempio di Iside, e poiché la città era vicina ad esso fu chiamata Parisis (*quasi juxta Isis*), presso il tempio di Iside ».

Corrozet ci fornisce alcune pittoresche notizie sulla statua che era venerata nell'antico tempio ed era rimasta, dopo la distruzione di quest'ultimo, nella chiesa che ne aveva preso il posto:

« Era magra, alta, diritta, nera per l'antichità, nuda, a parte una sorta di drappo avvolto intorno alle membra, ed era posta contro la parete del lato settentrionale a destra, dov'è il crocifisso della chiesa. La chiamavano idolo di Saint-Germain-des-Prés; fu rimossa da un tal monsignor Briçonnet, vescovo di Meaux e abate del detto luogo, verso l'anno mille d. x iiii... ».

Poiché a quell'epoca l'autore aveva appena quattro anni, i suoi ricordi dovevano basarsi soprattutto su qualche racconto, abbastanza efficace, però, da consentirgli di evocare con poche parole l'immagine di un idolo cupo e ieratico, che perpetuava il proprio mito nel silenzio di un'abbazia reale. Una seconda versione ne situa il culto in una regione vicina:

« Altri affermano che quella dea era adorata a Melun, chiamato per tale cagione *Iseos*; e poiché la città di Parigi è quasi simile, quanto alla posizione, alla città di Melun, fu chiamata Parisis (*quasi par Isis*) vale a dire uguale alla città di Iseos, che è stata poi denominata Melun poiché erano passati mille e un anno dalla sua fondazione al mutamento di nome ».

Questo passo della prima storia generale di Parigi è importante per due ragioni: fornisce, insieme alla data della sua scomparsa, la descrizione della statua cui è strettamente legata la genesi della leggenda, e ne riassume ottimamente, al principio di una nuova fase della sua evoluzione, gli elementi iniziali.

Il percorso della favola fu assai lungo. Lemaire de Belges (1512), da cui Corrozet aveva peraltro desunto il nome e il soprannome dati, secondo Nanni da Viterbo, a Osiride, « il Grande » e « Giove il Giusto », aveva persino affermato che la dea egizia era venuta personalmente in Francia ai tempi di Lugdus XIII, durante il viaggio da lei intrapreso in Occidente all'età di quattrocentosessant'anni: « In Francia si vede ancora il suo simulacro, che chiamano idolo di Saint-Germain-des-Prés ».

Al momento della pubblicazione del libro a Parigi la statua era ancora al suo posto, contro il muro della navata settentrionale della chiesa; nel volume il cronista non allude minimamente a un'etimologia corrispondente perché, essendo egli discepolo di un dotto secondo cui il nome di Parigi verrebbe da quello di un re celta, si era volutamente astenuto dal menzionare una teoria che tuttavia era già nota, in particolare nelle regioni della Francia settentrionale.

Jean Miélot, che fu segretario di Filippo il Buono, aggiunge nel suo commento all'*Épitre d'Othea* di Christine de Pisan la seguente nota alla storia di Iside, identificata secondo una tradizione classica con Io, figlia del re greco Inaco:

« Io fu chiamata altresì Iside, da cui venne il nome Parigi o Parisius, da para, vale a dire presso, e da Iside, cosicché: Parigi è una città sita presso Iside, ossia presso Saint-Germain-des-Prés dove il suo idolo era un tempo adorato e ancora vi si vede oggigiorno ».

Il manoscritto era stato « fatto a Lilla, l'anno di grazia mille CCCCLX ».[8] Lo stesso commento era già stato inserito fra le glosse del *Doctrinale prosaicum* di Villedieu, redatte verso il 1430 da un tale Nicolas Francisci, brabantino o avente qualche legame col Brabante:[9]

« *Hec Parisius est quedam civitas in Francia a* Para, *quod est juxta, et* Ysis, *quod est dea; quia juxta illam deam sita. Illa enim dea adhuc videtur in monasterio Sancti Germani extra portas Parisienses* ».

A parte due parole, il passo è quasi identico alla prima versione di Corrozet. Questi frammenti attestano un'ampia diffusione della leggenda sin dalla prima metà del Quattrocento, e segnano una tappa della sua trasmissione.

La favola non si era formata in quelle regioni periferiche ma nel centro stesso da cui proveniva il tema principale, in Saint-Germain-des-Prés, e la redazione più antica e completa pervenuta fino a noi è compresa in uno dei più celebri manoscritti del suo fondo, il *De gestis Francorum* di Aimoino.[10]

La *Descriptio de Ydolo Yside*... che vi è aggiunta in appendice al folio 175ᵛ comincia con qualche considerazione di ordine generale:

« Secondo i poeti e le favole dell'antichità, Giove ebbe rapporti carnali con Iside [...]. Costei fu detta Yo, figlia di Inaco re degli argivi, vale a dire dei greci. Ma essa si recò per mare in Egitto e vi insegnò le lettere di scrittura; colà fu chiamata Iside e adorata come grande dea dagli egizi e dai popoli ignoranti ».

La storia di Iside-Io che insegna le lettere agli egizi, ricordata anche da Miélot, figura già in sant'Agostino e in Isidoro di Siviglia[11] e fu citata anche da Pietro Comestore (c. 1160),[12] dal compilatore della *Storia antica fino a Cesare* (1223-1230),[13] da Vincent de Beauvais (c. 1244)[14] e da Ruggero Bacone (1267).[15] All'inizio del Trecento l'*Ovide moralisé*[16] la restituisce a una delle sue fonti. Da questa trama mitologica nasce una nuova favola medievale:

« Una raccolta antica e assai venerabile ci dice che nei tempi antichi essa [Iside] venne introdotta nelle contrade della Gallia ».

Dopo questo preambolo, che va raffrontato con un passo di Lemaire, troviamo qualche notizia sulla diffusione del suo culto in Francia:

« Questa Iside fu un tempo adorata e venerata dal popolo della città di Lutezia, detta ora Parigi, in un luogo chiamato Lucoticio, dirimpetto al Monte di Marte [Montmartre]. Là si può vederla ancora oggi, e là essa fu adorata e venerata da molti sovrani franchi pagani, come Francione, Faramondo, Meroveo, Childerico, fino ai tempi di Clodoveo, il primo cristiano. Colà fu eretto un tempio in onore di Santo Stefano, della Santa Croce e di San Vincenzo, fondato da Childeberto, figlio di Clodoveo re dei franchi ».[17]

Sappiamo che in origine Saint-Germain-des-Prés era stato posto sotto il patrocinio di quei santi. La credulità dei sovrani è attribuita all'influsso delle potenze malefiche. L'autore di questi cenni, che ha letto e appreso dagli antichi testi molti particolari riguardanti la dea, narra che in Egitto esisteva un grande tempio con dodici idoli dove Iside aveva però la precedenza su tutti gli altri dèi. L'idolatria dei rozzi popoli di quell'epoca deriva dalla divinizzazione delle loro immagini e dei loro simili dopo la morte. Quest'ultima rifles-

sione è ricollegabile all'evemerismo,[18] dottrina secondo la quale gli dèi dell'antichità non sarebbero stati che uomini venerati dai popoli per il timore o per l'ammirazione che incutevano.

Secondo Robert Barroux, il passo scritto con inchiostro vegetale e inserito sul verso dell'ultimo foglio del manoscritto sarebbe della fine del Duecento o del principio del Trecento, mentre Quicherat lo attribuisce all'epoca di Carlo V (1364-1380) e ritiene che all'origine della leggenda vi sia stato un cippo votivo murato nella parte settentrionale dell'edificio quando questo fu ricostruito da Morard all'inizio dell'undicesimo secolo. La figura femminile, considerata dapprima un vestigio della chiesa di Childeberto, sarebbe stata identificata in seguito con la dea egizia sulla base di un'iscrizione relativa a Issy, dove l'abbazia possedeva un feudo: la leggenda sarebbe nata dal nome latino di tale villaggio — *Isciacum, Issiacum* — che, essendo parzialmente cancellato, veniva letto *Isi* o *Isiac.*[19] Il ragionamento del paleografo segue direttive opposte a quelle dei mitografi e degli etimologisti del passato.

Iside, dea dei re franchi, Iside, idolo di Saint-Germain-des-Prés, ancora presente nel sacro luogo che era stato il sepolcreto dei sovrani della Neustria... La favola di Iside in Gallia, diventata un'appendice delle *Gesta Francorum* per opera di un ultimo continuatore di Aimoino, si intreccia alla storia della Francia.

Anche la leggenda di Melun, citata essa pure da Corrozet, risale a tempi remoti: la ritroviamo nel *Sophologium* di Jacques Le Grant (1350-1422),[20] frate agostiniano, predicatore e uomo politico di origine tolosana, che l'attribuisce anch'egli all'alto Medioevo e si rifà a fonti di indiscussa autorità:

« Com'è narrato nella Cronaca di un arcivescovo di Arles, ai tempi di Carlomagno giunsero in Francia, insieme a certi mercanti, due monaci scoti [Alcuino e Giovanni Scoto] che chiesero se qualcuno desiderasse apprendere la sapienza. Il re, cui erano state riferite tali parole, li chiamò al suo cospetto e chiese loro quali fossero le condizioni della loro proposta. Essi ne formularono tre: sede adeguata, allievi con buone attitudini, mantenimento e vestiario. Ciò venne loro concesso per dare avvio e diffusione agli studi in Parigi ».

A questo punto troviamo una parentesi storica ed etimologica:

« In quella stessa epoca eravi una città detta Yseos, così chiamata dal nome della dea Iside che vi era venerata, e ora denominata Melun. Da essa prese nome Parigi, che è detta *Parisius* ossia *pari a Iseos* (*quasi par Iseos*) perché è situata sulla Senna come Melun ».[21]

Questo paragrafo è riportato quasi letteralmente da Guillaume Benoît (Benedicti), consigliere al Parlamento di Bordeaux e poi senatore a Tolosa, in un volume uscito nel 1522.[22]

Le varie etimologie, sinora esaminate in sedi diverse, vengono poste a raffronto in occasione di una disputa fra grammatici nell'edizione delle *Notti attiche* di Aulo Gellio pubblicata nel 1530 da Josse Bade.[23] Alcuni fanno propria la tradizione classica di *para* e *Isis*, la cui immagine era stata abbattuta per ordine di Briçonnet, vescovo di Meaux, mentre secondo altri *Is* sarebbe il nome originario di Melun cui Parigi è simile (*par Is*) per la sua posizione geografica. La contrazione della parola *Isis* in *Is* non ne modifica il significato ma permette di accostarvi un terzo nome di luogo, quello della città bretone di *Ys.* Come si ricorderà, la leggenda di questa città, sommersa dal mare dopo aver rivaleggiato con Parigi, afferma che essa sorgerà dalle acque quando Parigi vi si inabisserà. Le due versioni medievali (Iside-dea di Parigi e Iside-dea di Melun), una delle quali si diffuse soprattutto nelle regioni settentrionali mentre l'altra si propagava in quelle meridionali, sono presentate nella medesima

trattazione vent'anni prima di Corrozet. Ma qual era, allora, il vero mito di Iside-dea egizia?

Per trovare la silloge più completa, a quel tempo, di testi relativi alla divinità greco-egizia occorre risalire a due opere del Boccaccio (1313-1375), *De genealogiis deorum gentilium* e *De mulieribus claris*. In esse la leggenda di Iside-Io, puntualmente narrata e rinarrata dal quinto al tredicesimo secolo, viene definitivamente restituita a Ovidio[24] e riportata con ampiezza di particolari.

La bellissima vergine, figlia di Inaco e amata da Giove, aveva tentato di sottrarsi a quest'ultimo ma egli l'aveva avvolta nelle tenebre per impedirle la fuga. Giunone aveva visto quelle tenebre dall'alto del cielo e si era insospettita. Io fu quindi trasformata in giovenca e consegnata a Giunone che la diede da custodire ad Argo dai cento occhi, ma questi fu addormentato e ucciso da Mercurio (tav. IV):

« Vedendo ciò, Giunone prese gli occhi di Argo e li pose sulla coda dell'uccello a lei sacro, il pavone, e inviò contro la giovenca un tafano ». La giovenca corse fino in Egitto, dove Giunone le ridiede il suo aspetto umano, « e dagli egizi fu detta Iside, da Io ».[25]

Il significato della leggenda è duplice, « naturale e storiografico ». L'interpretazione naturale, vale a dire cosmogonica, del Boccaccio è ispirata a Macrobio: Giove è il Sole, Giunone la Luna, Iside la Terra. Argo, invece, non è il cielo stellato bensì la Ragione e i suoi lumi.[26] La spiegazione che segue traspone il mito nel campo della natura fisica. Il sole ama la figlia del fiume Inaco, che significa l'umidità vitale, e Aristotele ha detto che l'umore e il sole generano l'uomo. Le tenebre che avvolgono Io proteggono il frutto della concezione. La Luna-Giunone è la dea delle donne che partoriscono. Essa fa maturare la luce e il chiarore di tale frutto che il sole trasforma in giovenca, facendone cioè un essere animato, una creatura laboriosa e feconda. Questa è custodita dalla Ragione, ma il tafano la punge inoculandole le ambizioni e i desideri umani che la conducono, in preda all'angoscia, fino al remoto Egitto.

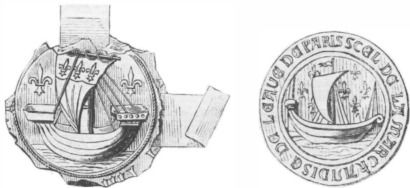
La seconda interpretazione — quella storica — sfronda la leggenda dei suoi aspetti meravigliosi e fantastici riducendola a una cronaca. Iside, figlia di Prometeo e amante di Giove, combatte contro il re degli argivi, di nome Argo, che la fa prigioniera e la tiene in cattività. Giove fa uccidere il suo carceriere da Mercurio e Iside fugge a bordo di una nave che ha come insegna una giovenca e la conduce in Egitto, dove essa sposa il re Api. La smitizzazione della leggenda è attribuita a un tal Teodonzio, compilatore latino di epoca tarda o filosofo campano del nono o decimo secolo, la cui opera è andata perduta.[27]

Per quanto riguarda la cronologia il Boccaccio rileva parecchie contraddizioni in Eusebio,[28] secondo il quale Io, figlia di Inaco, sarebbe nata ora nell'anno 3397 dalla creazione del mondo, ora nel 3547, mentre Iside fa la sua comparsa nel 3783. Egli osserva anche che in *De civitate Dei* di sant'Agostino si legge che secondo alcuni autori la dea sarebbe giunta in Egitto non dalla Grecia, bensì dall'Etiopia.[29] Quali che siano le discrepanze fra gli storici sul periodo pre-egizio della sua vita, tutti concordano sulla benefica influenza da lei esercitata nella valle del Nilo. Nel descriverla il Boccaccio si basa anzitutto su Fulgenzio, che dal canto suo aveva anch'egli interpretato la leggenda della giovenca (e quella del toro nel ratto di Europa) in base all'immagine della dea raffigurata sulla nave.[30] Iside insegnò agli egizi ad arare la terra, a seminare e a raccogliere il grano nella giusta stagione e a trarne il pane; inoltre li avviò a una pacifica convivenza e cooperazione e diede loro delle leggi.

« Inoltre inventò, aguzzando l'ingegno, i caratteri alfabetici, adatti all'insegnamento della lingua parlata dagli abitanti e insegnò il modo di unirli fra loro ».

Queste cose sembrarono talmente prodigiose che si pensò che Iside non fosse venuta dalla Grecia ma dal cielo; e quindi essa fu considerata e venerata come dea quand'era ancora in vita.

« La maestà, la deità ed eccellenza, dopo la morte fu tanto grande e tanto rinomata che i romani, signori del mondo intero, le fecero edificare un grandissimo tempio nel quale stabilirono di celebrare in suo onore sacrifici e cerimonie grandi e solenni come si usava fare in Egitto ».

Abbiamo tratto quest'ultima citazione dal manoscritto *Des claires et nobles femmes*, di cui Filippo l'Ardito e Jean de Berry ricevettero ognuno una copia

36. La nave dello stemma della città di Parigi: sigilli del 1415 e del 1406.

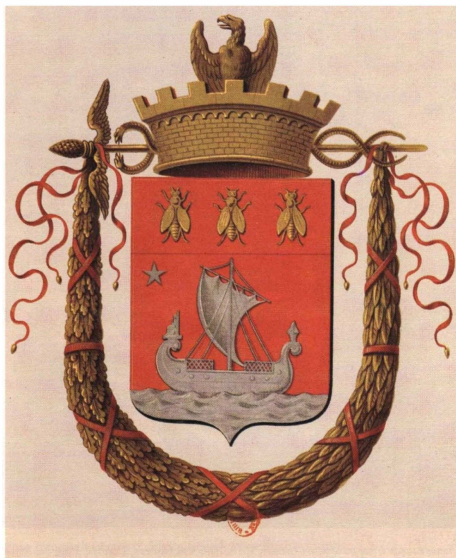
adorna di splendide illustrazioni nel 1404 (tav. V).[31] Della traduzione francese, ultimata da Laurent de Premierfait il 12 settembre 1401, si conoscono altre copie risalenti al quindicesimo secolo.[32] Una storia del culto di Iside a Roma si diffonde parallelamente alla sua leggenda di Parigi e di Melun.

Una di quelle miniature rappresenta « l'antichissima Iside dea e regina degli egizi » in una nave — che è simile a quella che figura sullo stemma di Parigi (fig. 36)[33] — e incontro alla dea, che ha l'aureola d'oro dei santi, avanzano discutendo fra loro alcuni pittoreschi personaggi (fig. 37). Talora si può vedere sulla nave lo stendardo con la giovenca (fig. 38)[34]. Nel *De genealogiis* Iside, figlia di Prometeo, è una guerriera armata di arco (fig. 39), con la luna che le sorge alle spalle e un corteo di mostri.[35] Un volume assai popolare alla fine del Medioevo, *La mer des Histoires* (1488),[36] fornisce altre notizie sulla sua iconografia:

« Era raffigurata come una bellissima fanciulla coperta e vestita di un mantello di lino fine cosparso di lettere d'oro; sul capo porta una corona d'oro e sulla fronte delle corna di bue ».

Ci viene inoltre narrato che Iside ebbe come sposo Osiride, fratello del gigante Tifone che lo tagliò poi a pezzi; che essa non inventò soltanto le lettere, ma anche l'arte dell'astrologia; che la sua immagine e il suo simulacro furono gettati dall'imperatore Tiberio nel Tevere in seguito a un'avventura galante nel suo tempio; che essa trasformò una donna in uomo, e che queste cose sono grandi invenzioni poetiche.

Alle esegesi cosmogonica e storica si affianca un'interpretazione teologica, proposta da Christine de Pisan nell'*Epître d'Othéa* da lei scritta intorno al

37. « L'antichissima Iside dea e Regina degli egizi ». Boccaccio, B.N. ms. fr. 12420. 1402 circa. Foto B.N.

Iside sullo stemma della città di Parigi: disegno accluso alla lettera di Napoleone. 1811. Foto B.N.

Pieter Lastman, *Giunone scopre Giove insieme con Iside-Io*, 1618, National Gallery, Londra. Foto del Museo.

38. Iside, dea e regina degli egizi. Boccaccio, ed. 1487, Lovanio. Foto B.N.

1400, proprio negli anni in cui la dea conosceva una nuova fama in Francia. Abbiamo già parlato di un manoscritto di questa scrittrice, commentato da Jean Miélot: in esso Iside e Osiride vengono presentati separatamente come due allegorie indipendenti,[37] una delle quali si riferisce alle Sacre Scritture e l'altra alla concezione di Cristo.

Per quanto riguarda Io, la verità espressa dai poeti mediante le favole è quella dei geroglifici, da lei introdotti in Egitto e contenenti gli insegnamenti divini. Quando si dice che Giove l'amò, « s'intendono le virtù di Giove, di cui essa era dotata ».

Ciò spiega la sua metamorfosi in animale (XXIX) (fig. 40):

« Diventò una vacca perché, come la vacca dà il latte che è dolce e nutriente, così essa diede con le lettere da lei inventate un dolce nutrimento all'intelletto ».

Morale: l'animo buono deve trovar diletto nella lettura dei libri santi.

La seconda allegoria (XXV) è ancora più lambiccata. Il testo invita a coltivare nel proprio intimo i semi dello spirito:

Toutes vertus entes et plantes
En toy comme Ysis faict les plantes
Et tous les grains fructifier;
Ainsi doibs tu édifier. *

Iside, che aveva insegnato l'agricoltura agli uomini e che sin dai tempi di Macrobio e Isidoro da Siviglia — i quali facevano eco a Servio, Plutarco e Varrone[38] — veniva identificata con la terra stessa, divenne naturalmente il simbolo della fecondità dell'anima e personificò anche uno dei grandi misteri del cristianesimo.

39. Iside, figlia di Prometeo. Boccaccio, ed. 1498, Parigi. Foto B.N.

* « Devi far crescere in te ogni virtù, germoglio e pianta, così come Iside rende fruttiferi ogni pianta e ogni seme ».

40. Iside. Io cambiata in giovenca. Allegoria delle conoscenze divine. Christine de Pisan, B.N. ms. fr. 606. Inizi del Quattrocento. Foto B.N.

41. Iside che innesta gli alberi. Allegoria dell'Immacolata Concezione. Christine de Pisan, B.N. ms. fr. 606. Inizi del Quattrocento. Foto B.N.

Dopo aver ricordato che:

Ysis dient aussi estre deesse des plantes
et de cultiveure qui leur a donné
*vigueur et croissance de multiplier***

Christine rivela un altro significato recondito nella quartina posta all'inizio del capitolo:

« Là dove è detto che a Iside che è feconda [si] deve somigliare, possiamo intendere la benedetta concezione di Gesù Cristo per opera dello Spirito Santo nella benedetta Vergine Maria madre piena di ogni grazia... La quale santa concezione deve l'animo buono aver radicata in sé e credere fermamente al santo dogma come dice san Giacomo Maggiore

Qui conceptus est
de spiritu sancto
natus ex Maria ».[39]

Così, di punto in bianco, il mito egizio viene a sovrapporsi al Vangelo.

** « Si dice inoltre che Iside è la dea delle piante e della coltivazione, che ha dato loro vigore e forza di moltiplicarsi ».

Nelle miniature dei manoscritti Iside compare ora in veste di giardiniera alata, intenta a coltivare alberi e piante,[40] ora in atto di scendere dal cielo, su di una nuvola orlata come un drappo, per innestare un nuovo ramo su un tronco secco (fig. 41 e tav. VI).[41] Tale operazione è stata avvicinata a quella che nel *Pélerinage de l'Âme* di Guillaume de Deguileville (1330-1375) viene compiuta sull'albero di Jesse, e che simboleggia la maternità di sant'Anna.[42]

Le varie trasposizioni della leggenda derivano regolarmente l'una dall'altra, sviluppandosi in tutte le direzioni e tornando talora a confluire. Jean Miélot, rielaborando l'*Epître* nel 1460, aggiunse appunto a quest'allegoria della dea-coltivatrice prefigurante l'Immacolata Concezione la nota relativa alla sua immagine parigina, che si poteva ancora vedere in Saint-Germain-des-Prés, precisando inoltre, conformemente a Servio-Isidoro da Siviglia,[43] che « Iside [...] in lingua egizia è chiamata terra ».[44]

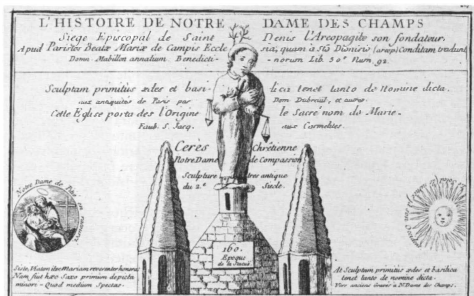
La favola greco-egizia e le sue ramificazioni teologiche, cosmogoniche e storiche si trovano qui riunite e confuse in un'unica evocazione leggendaria. Se Corrozet, nel presentare cent'anni dopo la stessa divinità con la sua effigie, non accenna minimamente a tutti questi sviluppi mitologici, ciò si deve al fatto che la sua ' Guida ' esamina soltanto le singolarità di Parigi.

Les Antiquitez et singularitez de Paris di Corrozet fissano per mezzo secolo la leggenda dell'idolo. Nuove edizioni del libro, diventato ormai un classico, si susseguono presso Bonfons nel 1561, 1568, 1576 e 1587, mentre alcuni estratti del capitolo dedicato all'etimologia ricompaiono in traduzione latina in un volume di Theodor Zwinger, pubblicato a Basilea nel 1577,[45] e vengono citati con un rinvio all'autore nella *Cosmographie universelle* di Belleforest (1585),[46] che vi include il feudo dell'abbazia parigina: « E quanto a Isy o Issy, è indubbio che esso prese nome dalla dea Iside che era colà adorata e il cui idolo si trovava a Saint-Germain-des-Prés ».

Il testo di Corrozet venne progressivamente rielaborato e completato. Nel 1605 Bonfons torna a pubblicarlo con nuove aggiunte e sotto il proprio nome.[47] Nel 1608 *Les Antiquitez et choses plus remarquables de Paris* vengono stampate con l'indicazione « *recueillies par M. Pierre Bonfons, augmentées par frère Jacques Du Breul* ».[48] Nel 1612 il Du Breul, un religioso di Saint-Germain-des-Prés che aveva allora ottantaquattro anni, pubblica un rifacimento completo dell'opera che per l'occasione passa da quattrocento a milletrecento pagine.[49]

Il problema dell'*Iseum* viene qui riesaminato in un contesto più ampio:

« Nel luogo dove il re Childeberto fece costruire la chiesa di Saint-Vincent, detta ora di Saint-Germain, alla quale donò il proprio feudo di Issy, è opinione comune che sorgesse il Tempio di Iside, sposa di Osiride altrimenti detto Giove il giusto, e che da essa abbia preso nome il villaggio di Issy; dove si vedono ancora un edificio antico e delle mura che dicono essere ruderi del castello di Childeberto ».[50]

L'ultima frase è costruita in modo da far sorgere il dubbio che le rovine di quel castello di Childeberto potessero avere qualcosa a che fare con un sacrario isiaco. Per quando riguarda la statua della dea in Saint-Germain-des-Prés, ci vengono ora descritte le circostanze in cui venne abbattuta nel 1514. L'ordine fu impartito da Briçonnet « in seguito alle rimostranze che gli fece il Segretario frate Jean soprannominato il Saggio, assicurandogli di aver trovato una donna inginocchiata davanti a quell'idolo, che reggeva un fascio di candele accese e si lamentava di aver smarrito qualcosa. E quando egli le chiese che cosa facesse lì, essa rispose che certi studenti del Prés au Clercs le

42. Idolo di Notre-Dame-des-Champs. Incisione della Bibliothèque de l'Arsenal, del Settecento. Foto Flammarion.

avevano dato quel consiglio e detto: "Andate dall'Idolo di Saint-Germain e troverete quello che avete perso". Un volgare compilatore ha scritto che il detto idolo è ancora intero e che i monaci di qui l'hanno nascosto in un certo luogo, ma posso affermare il contrario, e cioè che è stato spezzato e ridotto in frantumi, avendolo appreso da quattro nostri Religiosi che avevano preso parte alla distruzione ed erano ancora in vita nell'anno 1550 ».[51]

In Saint-Germain-des-Prés, quindi, l'idolo non era conservato come un'antichità o un pezzo da museo: nel Cinquecento si accendevano ancora ceri nella chiesa davanti alla scarna immagine della dea. I centri del suo culto si moltiplicano lungo la Senna, ora che Issy si è aggiunto a Parigi e a Melun; e a Parigi essa aveva anche un altro santuario.

Esso sorgeva, a quanto sembra, nel punto dov'era stata costruita Notre-Dame-des-Champs. Secondo Corrozet[52] la chiesa aveva preso il posto del tempio di Mercurio, dove san Dionigi aveva cacciato il diavolo e abbattuto la statua del dio. A questo proposito Du Breul osserva che il tempio di Mercurio doveva trovarsi a Montmartre,[53] il *Mons Mercurii*,[54] e che colà sorgeva ancora una statua antica, sulla cuspide del monumento. Pur non ignorando che in un volume coevo (1612)[55] André Favyn identifica la statua con l'arcangelo Michele, protettore della Francia, « scolpito all'antica », e che certi dotti riconoscono in essa la dea Cerere, Du Breul esprime un'opinione più sfumata: « Sarei però propenso a credere che si tratti di un altro idolo, per la vicinanza con l'abbazia di Saint-Germain-des-Prés dove si adorava Iside, detta dai romani Cerere ».

La statua è riprodotta in una stampa settecentesca (fig. 42),[56] la cui didascalia spiega, con un riferimento a Du Breul:

« Cerere Cristiana
Madonna della Misericordia
scultura antichissima del 2° secolo

[...] pesa il frumento degli eletti, usciti dal suo ventre Verginale, sulla giusta bilancia della sua anima afflitta fino al martirio ».

Due medaglioni, uno dei quali racchiude la Vergine della Pietà col Cristo morto dal viso circondato di raggi come il sole, mentre l'altro mostra il sole che tramonta a occidente, completano il parallelo fra il mondo evangelico e quello pagano, riallacciandosi al pensiero di Christine de Pisan; il mistero isiaco rivive col grano e l'astro simbolici.

Su due lati di uno stesso terreno sorgevano le immagini della stessa divinità: i campi di Notre-Dame, infatti, sono un prolungamento dei prati di Saint-Germain, a millecinquecento metri di distanza.

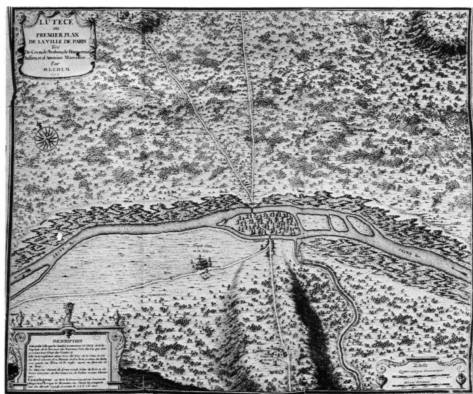
Dom Jacques Du Breul fu un erudito infaticabile e pubblicò numerosi testi del fondo di Saint-Germain-des-Prés, fra cui il *De gestis Francorum* di Aimoino (1602),[57] la cui appendice comprende la *Descriptio de Ydolo Yside sita in Leucoticio*, un incunabolo della leggenda. Gli si deve inoltre un'importante cronaca della sua abbazia, rimasta in forma manoscritta,[58] in cui la storia della dea è narrata nel suo contesto mitologico arricchito di nuovi elementi.

La tradizione medievale classica secondo cui Iside, dea egizia e figlia di Inaco, primo re dei greci, sarebbe stata violata da Giove e si sarebbe poi rifugiata in Egitto dove avrebbe insegnato a cuocere il pane, viene riportata fedelmente con un rimando a Clemente Alessandrino;[59] una nota desunta da Conrad di Lichtenau, abate di Ursperg (morto nel 1240)[60] aggiunge che Iside era sorella di Faroneo e protettrice degli egizi, i quali l'avevano divinizzata dopo la sua morte: chi affermava che essa era un essere umano veniva decapitato. Quest'ultima frase proviene da sant'Agostino,[61] mentre tutti gli altri elementi della leggenda figurano nella *Storia antica fino a Cesare* (1223-1230).[62] Il religioso attinge però a una fonte tedesca, e rimanda chi desideri notizie ulteriori al *Liber Chronicarum* di Norimberga (1493).[63] La biblioteca dell'abbazia doveva disporre di un ricchissimo fondo germanico.

Du Breul si chiede come e dove fosse stata rinvenuta la statua; a suo parere non fu risparmiata da Childeberto, il re cristiano che ordinò la distruzione di tutte le vestigia del paganesimo, ma da Morard, il quale la collocò, all'inizio dell'undicesimo secolo, nella chiesa da lui riedificata dalle fondamenta, per attestare l'antichità del sito. Tale conclusione concorda con quella di Quicherat. Notizie interessanti ci vengono fornite sulla materia del monumento: la statua era di gesso (*ex gypso quod platrum vocant*), particolare che la ricollega alle tradizioni gallo-romane proseguite con impeto barbarico dall'industria merovingia che aveva in quella regione, e precisamente a Saint-Germain-des-Prés, un importante centro di sviluppo.[64]

Anche gli aspetti iconografici sono esaminati con cura. Gli autori citati sono Diodoro Siculo, Festo, Turnebe, Gyraldi.[65] Gli egizi rappresentavano Iside con papaveri o spighe di grano fra le mani. Essa veniva inoltre raffigurata con corna di bue sulla fronte. Un'immagine della dea si può vedere su una moneta del 362 riprodotta dal Baronio, 1600 (fig. 43).[66] La presenza degli stessi attributi — papaveri e spighe di grano — conferma che l'Iside degli egizi è la Cerere dei romani. Ben lungi dal tramontare, la leggenda medievale rivive, grazie alle ricerche degli eruditi nei luoghi stessi in cui si era formata.

Da ora innanzi il santuario isiaco da cui aveva tratto origine Saint-Germain-des-Prés è menzionato da tutti gli storici, compresi coloro che ne contestano l'autenticità: « Qui sorgeva il tempio di Iside. La sua statua è stata conservata come prova di antichità fino all'anno 1514, quando al suo posto è stata eretta una croce », osserva Cholet (1614)[67] commentando la pianta di Parigi disegnata da Vassalieu. Nicolas de Lamare (1705)[68] propone sulla prima pianta di Lutezia una ricostruzione dell'edificio (fig. 44); si tratta di un distilo antico a tre navate, accompagnato dalla didascalia: *Tempio di Iside o di Cerere*.

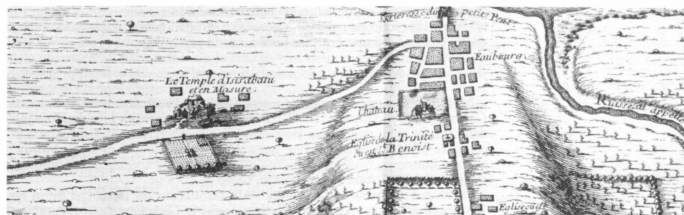
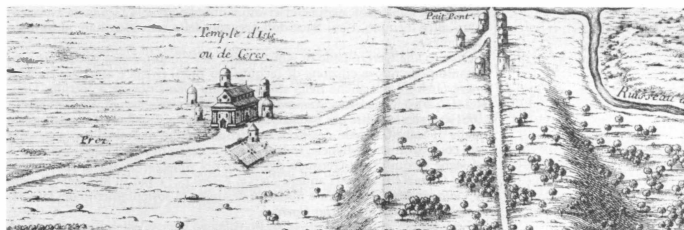
43. Iside e Serapide. Moneta del 362. Da Baronius, 1600.

Sulla seconda pianta della città di Parigi, strappata dai franchi ai romani, esso figura in rovina: ***Il Tempio di Iside distrutto e in Macerie.*** Sulla terza pianta compare al suo posto l'Abbazia di Saint-Germain. L'autore spiega che Iside o Cerere era una divinità tutelare adorata dai parigini e che san Dionigi aveva lasciato intatti i santuari pagani perché gli idolatri erano ancora numerosi.

Le Guide de Paris et de Versailles di Claude Saugrain (1716)[69] informa ancora i visitatori dell'abbazia che colà sorgeva in origine un tempio consacrato alla dea Iside. Dom Jacques Bouillart (1724),[70] il secondo storico dell'abbazia, che aveva indubbiamente attinto al manoscritto del suo predecessore Du Breul, ribadisce tale filiazione:

« Il luogo che parve più adatto per costruire la chiesa fu quello che era allora chiamato Locotice (*Lucoticia*), dove, secondo l'opinione comune, vi erano ancora le antiche vestigia del tempio di Iside, situate in mezzo ai prati presso al fiume Senna; e ciò al fine di far succedere il culto del Dio del Cielo a quello delle false divinità della terra ».

Indicando Lucotice come il luogo in cui la divinità egizia era venerata dal popolo di Lutezia, Bouillart si riallaccia alla redazione originaria della leggenda.

Anche il villaggio di Issy rimane strettamente legato a questa mitologia. Esso viene nominato persino in un commento alle *Silvae* di Stazio (1618)[71] e nel *Dictionnaire universel* di Thomas Corneille (1708),[72] fratello del drammaturgo, che vi colloca un secondo santuario:

« Anche nei dintorni di questa città [Parigi] vi erano Templi dedicati alla stessa Dea [Iside] e secondo alcuni Dotti Antiquari il villaggio di Issy, poco

44. Pianta della città di Parigi da N. de Lamare, 1705.
A. Prima pianta di Lutezia. B. Tempio di Iside o di Cerere (part.). C. Il tempio di Iside distrutto e in macerie (seconda pianta). D. L'abbazia di Saint-Germain (terza pianta).

lontano da Vaugirard, ne ha conservato il nome perché la Dea Iside aveva colà un altro Tempio, i cui Sacerdoti avevano delle terre destinate al loro sostentamento ».

Quanto alla Cerere-Iside di Notre-Dame-des-Champs, essa ricompare non soltanto nella nuova edizione di Jacques Du Breul rivista e ampliata da Malingre (1640),[73] ma anche nella storia di Saint-Denis dovuta a Jacques Doublet (1625).[74] Nella sua *Numismatique des empereurs romains* Charles Patin (1681)[75] osserva inoltre che quella statua (*Ceres autem Isis*) faceva da riscontro a quella di Saint-Germain-des-Prés, mentre André Favyn,[76] che l'aveva identificata con l'arcangelo Michele, indica altri due centri del suo culto « a cinque o sei leghe di qui [Saint-Germain-des-Prés], nel villaggio chiamato sino a oggi *Sainct Cheour*, e dai nostri antichi *Sacrum Cereris* [...] e più in alto nel villaggio di *Vuitceour* dov'era la terra e masseria destinata al sostentamento dei falsi sacerdoti di quella Dea, *Victus Cereris* ».

Vuitceour era probabilmente lo stesso villaggio presso Villejuif che Sébastien Roulliard (1628)[77] chiama *Huict solds* o *Vingt-sols*: « il quale è chiamato in latino *Villa Cereris*, vale a dire *Villa Isidis* ». Quest'autore è inoltre convinto che « l'Effigie che ancora si trova sul pinnacolo di Notre-Dame-des-Champs, ora affidata alle suore carmelitane, sia della stessa Iside ».

Questi fatti sono menzionati a proposito di una *Histoire de Melun* la cui leggenda conosce ora una fioritura nuova e tutta particolare.

Melun-Iseos viene ancora citato, senza indicazione di fonti, nei *Mémoires des Gaules* di Scipion Dupleix (1619).[78] Parigi era stata costruita prendendo a modello quella città, con la sua isola e i suoi due ponti. Nel 1630 Melun-Is ricompare in una breve citazione nella *Histoire du Gastinois* di Dom Morin.[79] Ma nel frattempo qualche elemento nuovo di queste speculazioni etimologiche e storiche era stato scoperto in un passo di Abbone.

De obsessa a Nortmanis Lutetia era stato pubblicato da Dom Du Breul nel 1602, nella stessa raccolta che includeva anche le *Gesta Francorum* di Aimoino. Il testo proveniva da un manoscritto del nono secolo,[80] appartenente anch'esso al fondo di Saint-Germain-des-Prés: proprio là dove la leggenda era nata se ne conservava la più antica testimonianza. Le prime parole del poeta, rivolte a Parigi, evocano le origini del suo nome:

> *Dic alacris salvata Deo Lutetia summo,*
> *Sic dudum vocitata, geris modo nomen ab urbe*
> *Isia...* *

Una glossa precisa *nam Parisius dicitur*.[81] Alcuni si chiesero però quale fosse esattamente questa Isia, che si trovava

> ... Danaum *latae media regionis*
> *Quae portu fulget cunctis venerabiliori*
> *Hanc* Argiva *sitis celebrat peravara gazarum.*

Due parole — *Danaum*, tradotta con *dei greci*, e *Argiva* — fanno pensare che si trattasse di una città ellenica, cercata invano sulle carte e nei testi dell'antichità.[82] Déal[83] risolve il problema sostituendo *Danaum* con *Danorum*, vale a di-

* « Parla, gloriosa Lutezia, tu che sei stata salvata dal Dio Onnipotente, il nome che tu porti da poco lo hai avuto dalla città di Isia ».

re « dei normanni », e *Argiva* con *ardifera* (« incendiari »), e dà la traduzione seguente:

> ... Isia, situata in seno alle vaste regioni invase dai Normanni
> Città famosa per il suo magnifico porto
> La sete di ricchezze la fa celebrare dai suoi incendiari.

Melun, incendiata nell'845 dai normanni, era una città insulare e portuale come Parigi che le faceva riscontro sulla Senna ed era sua diretta rivale. Abbone penserebbe quindi a Melun quando esclama:

> Tu, sua emula Lutezia
> Una fortunata metamorfosi trasforma il tuo nome nel suo,
> e sarai chiamata Parisis da tutti in avvenire, simile alla
> città di Iside (*Isiae quasi par*).[84]

Dovunque sorgesse la città, in Île-de-France o in Grecia, l'etimologia creata dall'estro poetico rimane sempre la stessa.

Questi versi, composti fra l'896 e l'898, divennero oggetto di frequenti citazioni non appena pubblicati. André Duchesne (1609),[85] il « padre della storia di Francia », non esita a riferirli a Melun, confondendo però Abbone, monaco di Saint-Germain-des-Prés (880-923), con Abbone, abate di Fleury (945-1004): « gli altri sostengono che fu chiamata Parigi per somigliare fin dall'inizio e procedere di pari passo con la città di Isia, detta ora Melun: fra questi è Abbone, in passato abate di Fleury sulla Loira, che le ha dedicato questi versi ai tempi di Carlo il Calvo ».

La citazione che segue (*Dic alacris*...) non lascia adito a dubbi sull'identità del suo autore.

Citando dal canto suo il passo seguente:

> *Lutetia quondam sic vocitata geris modo nomen ab urbe Isia*...
> (O Lutezia, così chiamata in passato, tu porti ora un altro
> nome proveniente dalla città di Iside...)

Roulliard (1628)[86] ammette che esso non è abbastanza chiaro e che il nome di Iside potrebbe riferirsi, in mancanza di verifiche accettabili, tanto a Melun quanto a Parigi, sede anch'essa di santuari della dea. Egli propone inoltre un'esegesi basata su Jacques Le Grant che identifica Iseos con Melun, appunto per quanto riguarda il periodo carolingio. È stato proprio lui, Roulliard, a riscoprire questa versione della leggenda medievale appena menzionata da Corrozet. Intorno a tutte queste scoperte egli ha poi costruito un fantasioso romanzo.

Lo storico stesso confessa di non aver mai prestato fede alle voci popolari che attribuivano alla dea la fondazione della città fino al momento in cui si imbatté, per puro caso, nel *Sophologium* del predicatore agostiniano. La prova irrefutabile che gli era mancata sino allora aveva risolto in una volta sola tutti i problemi; la sovrana straniera si era manifestata nell'universo intero.

Nessuna divinità era più celebrata e famosa dell'Iside egizia. Essa era una Pasitea, o Tutta Dea: un'iscrizione antica la chiama Regina del Mondo. I poeti hanno però detto di lei cose talmente strane che occorre chiarire due punti oscuri:

« 1. In che epoca la città di Iside detta Melun sia stata da lei costruita, o quanto meno consacrata al suo culto e servizio;

« 2. In che secolo abbia vissuto questa Signora; come sia possibile che in Egitto, paese tanto lontano, essa sia venuta a conoscenza del nostro popolo gallico ».

Per quanto riguarda la cronologia Roulliard si basa, a parte qualche particolare, su Eusebio,[87] ma senza tener conto delle sue contraddizioni, a differenza del Boccaccio. Inaco, quindi, avrebbe cominciato a regnare sugli argivi nell'anno 3500 dalla creazione del mondo, che era l'età di Abramo, e Io sarebbe nata prima del 3400 e sarebbe fuggita in Egitto nel 3670. Nel 3680 avrebbe assunto il nome di Iside, e intorno a tale data sarebbe diventata una dea. Avrebbe vissuto più di seicento anni e sarebbe morta prima della distruzione di Troia, incendiata nell'anno 4000. Roulliard osserva che i calcoli cronologici di Lemaire de Belges non differiscono molto da quelli di Eusebio, « di modo che, tutto ben considerato, non si può verosimilmente situare la fondazione di Iside detta Melun prima dell'anno 3680 ».

Per quanto riguarda il secondo punto, Annio da Viterbo, commentatore di Berosso e Manetone, ci dice, come molti altri autori, « che questa Dea Iside, durante i seicento anni della sua vita, girò tutto il mondo; che venne in Italia, e di là nella nostra Gallia al tempo del suo tredicesimo re, di nome Lugdus; di modo che le sarebbe stato assai facile costruire quella città, che ricevette il suo nome, e farsi adorare dalla sua popolazione, che l'aveva vista coi propri occhi e conosciuto le sue mirabili gesta ».

Il lungo viaggio di Iside non è poi tanto inverosimile. Non è forse vero che in un'epoca anteriore anche il patriarca Noè ne aveva compiuto uno? Egli si era recato in visita fra i popoli generati e le città costruite dai suoi figli, e aveva vissuto novecento anni, trecentocinquanta dei quali dopo il Diluvio (*Genesi*, IX, 28-31). In Gallia aveva soggiornato presso Gomer, figlio di Jafet; in Italia aveva costruito, sempre secondo Annio da Viterbo, la città di Genova (*Jennes*), così chiamata dal suo nome aramaico, *Janus*, ed era morto nel luogo in cui venne poi fondata Roma: « Su un lato della sua tomba vi era una testa d'uomo con due facce, a significare che aveva visto il prima e il dopo del Diluvio ». Roulliard prosegue: « Ma quanto alla nostra Iside, io credo che qualche tempo dopo Noè, avendo fatto il giro del mondo, sia ritornata in Egitto e vi sia morta, e sia stata poi completamente divinizzata come usavano i gentili ».

A Melun il suo tempio sorgeva sull'estremità settentrionale dell'isola, in riva al fiume, dove si trovano attualmente i ruderi di una cappella medievale.

I fatti si svolsero come in Egitto: « Così, stando a Cesare, vi era presso Alessandria un'isola chiamata *Issa*, dal nome di questa medesima Dea ».

Allo stesso modo la città francese assunse il nome di Isia.

Questa parentesi deriva da una duplice fonte: una *Vita S. Liborii* e una *Géographie*, pubblicate entrambe alla fine del Cinquecento. La prima presenta un particolare interesse per queste etimologie: il suo autore, un anonimo di origine scota, era infatti contemporaneo di Abbone. La più antica edizione a stampa di tale testo, dovuta al Surius, risale appena al 1579;[88] da essa apprendiamo che Giulio Cesare, avendo fondato una città cinta dalle acque della Senna, l'avrebbe chiamata *Parisius* a causa della sua rassomiglianza con un'isola marina, *Isius*,[89] sulla cui posizione geografica non viene data alcuna indicazione. Una *Isidis Insula* è però nominata da Ortelius (1596),[90] che fa riferimento a Tolomea, situata presso le coste arabiche e cioè non lontano dal delta del Nilo. È una variante della versione data nel *De obsessa Lutetia*, che risale anch'essa al nono secolo. Utilizzando queste fonti, Roulliard ne rielaborò volutamente i dati. La confusione dei templi isiaci insulari (un'imprecisata isola marina, l'isola presso Alessandria, un'isola della Senna) da un lato, la soppressione di ogni allusione a *Parisius* da un altro, e infine l'attribuzione a Cesare della localizzazione egizia di *Issa*, dovuta a un geografo moderno, gli permisero di servirsene per Melun. Perciò egli si guarda bene dall'indicare la provenienza di tali notizie, da lui manipolate secondo il suo modo di vedere.

Resta da stabilire, alla luce di tutti questi fatti, la data della fondazione di Parigi, Para-Iseos, pari a Melun, di cui è per definizione assai più recente. Tale divario di tempo è indicato dal nome stesso della città di più antica fondazione, che Cesare, arrivando in Gallia milleseicentocinquant'anni or sono, chiamava già *Melodunum*, *Castrum Melodunum*, *Meledunum* o *Milidunum*: nomi, questi, che possono significare soltanto una priorità di mille e un anno rispetto a Lutezia.

> MELUN *je suis: qui eus à ma naissance*
> *Le nom d'Isis, comme des vieux on sçait.*
> *Sy fut Paris construict à ma semblence,*
> *Mille et un ans, depuis que je fus faict.* *

Questa interpretazione differisce da quella di Corrozet e Belleforest,[91] secondo cui i mille e un anno corrisponderebbero al periodo in cui la città aveva conservato il nome originario, e implica una datazione precisa: se Melun fu costruita dalla regina egizia dopo la sua divinizzazione, nell'anno 3680 dalla creazione del mondo, Parigi sarebbe quindi stata fondata nel 4681.

L'autore ricorda di aver appreso quei versi da bambino, intorno al 1580.

La scoperta a Melun di un altare consacrato a Serapide, scoperta avvenuta nel 1864 nel corso di alcuni lavori effettuati appunto nella parte insulare della città, fece pensare che queste leggende nascevano forse da locali tradizioni gallo-romane; alcuni supposero perfino che una delle figure scolpite sull'altare rappresentasse la Senna o Iside.[92]

Parigi, emula di Melun, ne raccoglie naturalmente l'eredità religiosa, cosicché la storia dell'Iside di Melun trova una continuazione nell'Iside parigina. Fra tutti gli storici, Roulliard è il primo a chiedersi se la nave che figura sullo stemma della città non fosse in origine il simbolo stesso della dea, come lo era, secondo Tacito,[93] la liburna o galea degli svevi. Egli si domanda inoltre per quale motivo l'idolo di Saint-Germain-des-Prés fosse stato conservato fino all'inizio del Cinquecento. Una risposta gli viene data da Niceforo Callisto, monaco bizantino vissuto nella prima metà del Trecento,[94] il quale narra che quando Teofilo, patriarca di Alessandria, abbatté per ordine di Teodosio il tempio di Serapide, distrusse anche tutte le statue degli dèi tranne una, quella della *Simia*, « Scimmia o Bertuccia », da lui collocata su una colonna in un punto ben visibile della città « affinché in avvenire i Gentili d'Egitto provassero vergogna, quando ciò veniva loro rinfacciato, di avere adorato un tempo quel ceffo orrendo sotto il nome di Dea. Quell'Idolo sarebbe quindi stato custodito per tanti secoli nell'Abbazia di Saint-Germain-des-Prés come segno e oggetto di un'analoga derisione ».[95]

L'ultima proposizione è costruita in modo da far pensare che alluda a una statua alessandrina. Roulliard aveva chiesto personalmente a un religioso dell'abbazia qualche informazione supplementare su quell'immagine, e questi, ricordando la descrizione di un confratello più anziano che l'aveva vista, gli aveva risposto: « che raffigurava una donna alta, magra e scarmigliata, con la metà del corpo coperta da una rete distesa sopra di essa ».

La presenza di quest'indumento, il « drappo » di Corrozet, concorda con quanto afferma Plutarco (*Iside e Osiride*, IX), secondo il quale anche il simulacro della dea venerato a Sais era coperto da un panno. Un'iscrizione diceva infatti: « Io sono tutto ciò che è stato, che è e che sarà, e nessun mortale mai sollevò il mio peplo ».[96]

* « Sono MELUN, che ebbi quando nacqui / il nome di Iside, come ci dicono gli antichi. / Parigi fu costruita a mia immagine / mille e un anno dopo la mia fondazione ».

A Saint-Germain-des-Prés ritroviamo la dea egizia in un contesto più ampio: dietro la sua figura si profilano ora Sais, Alessandria, *Issa-Isidis insula*. Da ciò deriva un ultimo accostamento:

« Con la stessa denominazione della città di Issa presso Alessandria [...] vi è inoltre, presso Parigi, il villaggio di Issy, distante una lega circa da Saint-Germain-des-Prés, nella stessa zona dove dimoravano i Sacerdoti o Religiosi di questa Dea, detti *Isiaci* [...].

« Questi Sacerdoti o Monaci *Isiaci* avevano la testa rasata, i piedi nudi nei sandali e sul corpo un indumento di lino a forma di cotta ».

Le loro usanze e il loro abbigliamento ci sono noti attraverso le descrizioni di Apuleio e di parecchi altri autori. Svetonio[97] narra che quando l'imperatore Otone offriva sacrifici a Iside vestiva anch'egli di bianco. La dea egizia era venerata a Roma; secondo Sparziano, Caracalla le aveva eretto ovunque splendidi templi, mentre l'imperatore Commodo le era talmente devoto da portare il cane Anubi in processione sulle proprie spalle.[98] Tutti questi misteri del culto egizio si profilano sul paesaggio dell'Ile-de-France.

Siamo giunti a uno dei punti più alti della parabola. Sino alla fine del Cinquecento i centri isiaci menzionati erano soltanto due, ma nel 1612 se ne contavano già sei nella regione bagnata dalla Senna: quattro o cinque templi, uno o due collegi sacerdotali, due statue. Due testi fondamentali del nono secolo, pubblicati nel 1579 e nel 1602, rinnovano le fonti della leggenda i cui dati essenziali vengono confermati dalla riscoperta di un altro testo medievale. Il mito rivive, contornato da antologie antiche e alimentato da credenze popolari, e viene narrato coi toni della *chanson de geste*. La sua veridicità è suffragata dagli storici latini e greci e dai cronisti francesi e germanici. La favola dell'Iside francese, giunta alla sua massima fioritura verso il 1630, si arricchirà nel corso del Seicento di una nuova etimologia e di un nuovo idolo parigino.

4. *Le Isidi e un Api francesi*

Parigi non è *para* ma *Paria* Iside: a questa scoperta Jean Tristan, signore di Saint-Amant (1644)[1] giunge basandosi sulle medaglie di Elena, sposa di Giuliano che fu per cinque anni governatore della Gallia e risiedette a Lutezia nel 358 e nel 359. Essa appare ritratta nei panni della dea, con un sistro in mano e la dicitura *Isis Paria* o *Isis Faria* (fig. 45). Secondo una diffusa opinione l'epiteto *Paria*, *Pharia* o *Faria* deriverebbe dal *Faro* di Alessandria, ma per il numismatico il processo è inverso: nel suo secondo libro *Ad nationes* Tertulliano non dice forse che *Pharia* era la figlia di *Farao* o *Faraone*, re d'Egitto? Il dottore della Chiesa narra inoltre che il monarca l'aveva data in sposa a Giuseppe, il quale aveva salvato il popolo egizio dalla carestia ed era stato soprannominato Serapide per l'acconciatura che gli adornava il capo.[2] Ma Serapide era lo sposo di Iside; quello che compare sia nel *Pharos* alessandrino sia nella capitale francese è dunque il vero, l'antico nome della dea, in cui *Pharia* deriva da *Faraone*.

« I Parigini [*Parisiens*] avevano preso nome da PARIA ISIS, a causa del culto di questa Dea che essi avevano introdotto tanto in Illiria quanto in Gallia, nella regione vicina al fiume Senna e a Lutezia, chiamata per questo Lutezia dei Parisini o Farisini ».

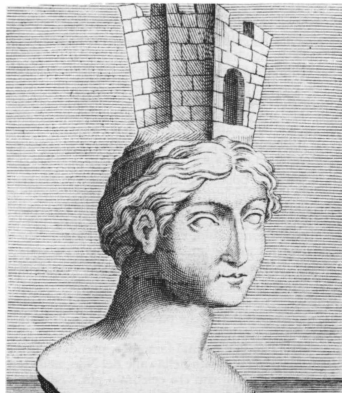
In un frammento di sant'Ilario, che parla del sinodo di Rimini, la città di Parigi viene chiamata *Farisea civitas*.

Era quindi naturale che Parigi, città faraonica, prendesse come stemma la nave sacra, l'*Isidis Navigium* venerato nella valle del Nilo, nella terra degli svevi e a Roma. A Parigi, però, il rito era celebrato più « religiosamente e più particolarmente » che in altri luoghi; Giuliano scelse quindi questa città come capitale non tanto per la salubrità del clima quanto per il culto di *Isis Faria*, che vi aveva trovato saldamente radicato e di cui era anch'egli adepto:

« Questa Dea, infatti, era la principale divinità adorata dai Parigini: invero io ricordo di averne veduto un tempo, nei primi anni dei miei studi di Uma-

45. Isis Faria: medaglie di Elena, moglie di Giuliano. Tristan de Saint-Amant, 1644.

nità, l'Idolo che era posto sul fastigio della chiesa di Notre-Dame-des-Champs e aveva in mano delle spighe », ricorda Jean Tristan, il quale aggiunge che la statua di Saint-Germain-des-Prés, alta tre piedi, era scomparsa. Un riassunto in latino di queste pagine fu inserito da Charles Patin nel suo trattato sulla numismatica romana (1681).[3]

La terza immagine della dea fu scoperta nel 1675, nel corso dei lavori effettuati dall'abate Berrier nei giardini di Saint-Eustache: si trattava di una testa

46. Testa bronzea con corona turrita, trovata a Parigi vicino a Saint-Eustacle. C. du Molinet, 1683.

bronzea ornata di una corona turrita. L'oggetto fu riprodotto da Claude du Molinet, canonico di Sainte-Geneviève, in una raccolta di Jacob Spon, 1683 (fig. 46),[4] di cui il suo saggio formava la ventunesima dissertazione, intitolata:

NUOVA SCOPERTA DI UNA FRA LE PIÙ SINGOLARI
E CURIOSE ANTICHITÀ DELLA CITTÀ DI PARIGI

L'attributo architettonico e il fatto stesso che Iside, com'era ormai assodato, venisse adorata nella regione consentono di riconoscerla, attribuendole nel contempo una nuova identità:

« Colei che i Greci chiamavano Io e gli Egizi Iside è la stessa che i Romani onoravano sotto il nome di Cibele, vale a dire la Terra o la Natura medesima, che gli Egizi diedero come sposa a Osiride, che era il Sole, per renderla feconda e Madre di tutti i prodotti che si formano nel suo seno ».

Queste divinità sono d'altronde identiche sotto il profilo iconografico. Sulle medaglie Cibele porta sul capo una torre, e anche Iside aveva una corona turrita. Un esempio ben noto è l'immagine scoperta a Roma sotto Leone X

(1513-1521): natura e terra feconda, la dea vi è raffigurata con innumerevoli mammelle. Un'altra statua conservata nel Cabinet du Roi reca gli stessi attributi. In realtà si trattava in entrambi i casi di Diana di Efeso. La prima *multimammia* citata fu descritta dal Cartari (fig. 63) nel suo capitolo su Iside;[5] la seconda, un falso antico, venne riprodotta più tardi dal Montfaucon, 1719 (fig. 47).[6]

Il seguito della storia della dea, i suoi viaggi in terre barbariche e remote, in Germania e in Gallia, i suoi templi, le sue comunità di sacerdoti, le sue raffigurazioni e la sua nave sullo sfondo di Parigi riprendono quanto era già stato detto nelle opere più antiche. L'autorità di Spon, esaltato da Bossuet e dal padre La Chaise come una gloria della scienza francese, ridà tuttavia a queste leggende un lustro e un prestigio nuovi.

Lo studio di Claude du Molinet venne ripubblicato integralmente sia nel volume da lui dedicato al *cabinet* di Sainte-Geneviève (1692),[7] che possedeva un calco della statua, sia nell'edizione postuma delle *Antiquités de Paris* di Henri Sauval (1724).[8] Quanto al bronzo, esso divenne successivamente proprietà di Girardon, di Crozet e del duca di Valentinois che lo lasciò in eredità al Cabinet du Roi; attualmente si trova nel Cabinet des Médailles della Bibliothèque Nationale.[9] Una recente pulitura eseguita nei laboratori del Louvre ha dissipato ogni dubbio sulla sua autenticità (fig. 48); la scultura, attribuita all'epoca antonina, veniva probabilmente dall'Italia.[10]

L'identificazione della testa adorna della corona turrita con la *Tutela* di Parigi sollevò vivaci polemiche.[11] I primi attacchi furono lanciati da Moreau de Mautour, dapprima in una comunicazione all'Académie Royale des Inscriptions (1717)[12] e quindi in un capitolo dell'*Histoire de Paris* di Félibien (1725).[13] Tutto quanto afferma padre du Molinet intorno alla testa bronzea del defunto Berrier è falso: essa non presenta nessuno degli attributi di Iside e non for

47. Diana di Efeso del Cabinet du Roi. B. de Montfaucon, 1719.

48. Testa bronzea con corona turrita. B.N., Cabinet des Médailles. Foto B.N.

nisce nessuna prova nuova a favore delle teorie di padre Du Breul-Malingre sull'antica religione degli abitanti di Parigi. Il mito viene metodicamente demolito, cominciando dalla storia romana. Il culto di Iside, appena tollerato sotto la Repubblica, non ebbe mai vita facile sotto l'Impero. Anche quello che Apuleio narra del suo tempio romano situato nel Campo Marzio non è affatto certo. Non è quindi verosimile che il suo culto fosse ammesso in Gallia. Il signore di Saint-Amant è in errore, come tutti coloro che sono convinti dell'esistenza di un nesso fra Iside, la nave araldica e il nome stesso di Parigi.

L'autore, nel suo accanimento demolitore, mette a nudo la molla psicologica di questi vaneggiamenti: la loro causa prima è l'aspirazione a un titolo di nobiltà:

« Quello che vale per le famiglie vale anche per le città antiche: per attribuire loro origini illustri si fruga nelle tenebre dei tempi più remoti, e si va a cadere nel fantastico e nel fiabesco oppure in etimologie spesso equivoche ».

L'analisi tocca il nocciolo stesso del problema: il meraviglioso creato dalla magia e dalle tenebre del tempo, il mondo trasfigurato dalla magia dei nomi... Ci troviamo qui nel cuore della genesi della leggenda.

Ricapitolando la storia di queste favole, Moreau de Mautour ne attribuisce l'intera paternità, senza risalire più addietro, a Jean Lemaire de Belges, nato in Hainaut, e al parigino Gilles Corrozet. La successione di questi due autori fu poi raccolta da Jacques Du Breul-Claude Malingre, Tristan de Saint-Amant, padre du Molinet e Nicolas de Lamare.

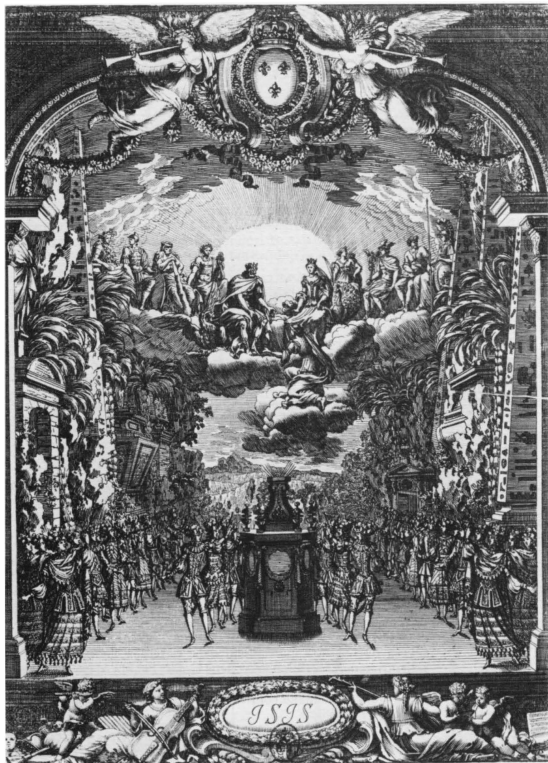
Un'eco di tali leggende si rintraccia nel mondo del teatro. Il 5 gennaio 1677 andò in scena nel castello reale di Saint-Germain-en-Laye[14] l'opera *Isis* di Quinault e Lulli, in cui si vedeva la ninfa Io tramutarsi in dea egizia conformemente alla versione di Spon, relativa al bronzo scoperto di recente vicino a Saint-Eustache.Il melodramma si conclude con un'apoteosi:

Isis est immortelle
Isis va briller dans les cieux
Qui jouit avec les dieux
D'une gloire éternelle. *

Schikaneder-Mozart e Cahusas-Rameau avevano quindi degli antesignani antichi. La scena è riprodotta in un'incisione di Bérain (fig. 49) che aveva indubbiamente partecipato alla progettazione delle scene.[15]

Intermezzi egizi trovavano posto negli spettacoli e nelle sontuose feste di quest'epoca, in cui Lulli e Bérain potevano disporre di poeti e librettisti come Racine e Boileau.[16] Alla festa che il duca di Borbone diede nel 1683 nei suoi appartamenti di Versailles al cospetto del re, la principessa di Conti comparve mascherata da regina d'Egitto e circondata da schiave more, mentre Lulli e i suoi violinisti indossavano abiti egizi.

Racine, considerato a corte come un esperto in materia, viene interpellato in ogni occasione. Non si limita a collaborare ai preparativi di feste mondane ma partecipa alla scelta dei soggetti per la decorazione di una parte del castello di Chantilly, per le cui stalle suggerisce un tema egizio: il ritrovamento del bue Api ad opera dei sacerdoti di Menfi. Il corteo « andava in pompa magna incontro al nuovo dio: una processione di questo genere potrebbe costituire un buon tema per il quadro », precisa Racine in una relazione consegnata al duca di Borbone intorno al 1690. Un'altra scena doveva rappresentare l'arrivo di Api a Menfi, con cento sacerdoti vestiti di lino e con la testa rasa che agitavano turiboli o sistri. Anche questa è una scena di apoteosi.

* «Iside è immortale. / Essa splenderà in cielo / E godrà insieme agli dèi / Di eterna gloria ».

49. Iside, opera di Quinault-Lulli. Apoteosi finale, 1671. Incisione di J. Bérain. B.N., Cabinet des Estampes. Foto B.N.

Schedius de Diis Germ. p. 155.

ISIDI. SACRUM
SEX. POMPEIUS. SEX. L. SYRUS
MILES. LEG. V. AUG. V. S. L. M.

Jac. Grasser. antiq. Nemaus.

LUNAE. ET. ISIDI
AUG. SACR.
C. OCTAVII.
PEDONIS. LIB.
TROPHIMIO. SEVERI
AUG. V. S.

Mabillon Iter German. sub finem.

ISI
MYRIONIMAE
ET SERAPI
EXPECTA....
METIS AUG. D....
V. S. L.

50. Iscrizioni gallo-romane, riprodotte da E. Schede (Fiandre), J. Glasser (Nîmes) e J. Mabillon (Soissons). J. Martin, 1727.

Padre Menestrier (1666)[18] aveva criticato queste favole egizie definendole buffonate; e la stessa raccolta di Félibien include, nel capitolo dedicato all'origine dello stemma di Parigi, una violenta requisitoria contro Tristan de Saint-Amant firmata da Leroy.[19]

La reazione non tardò a venire. Al suo lavoro sulla ***Religion des Gaulois*** (1727)[20] Dom Martin aggiunse ***in extremis*** un intero capitolo intitolato « Isis », in cui ricorre a un argomento irrefutabile: com'è possibile che Moreau de Mautour sostenga che i Galli, e soprattutto i parigini, non avevano mai conosciuto né adorato la dea egizia se esistono nella regione delle iscrizioni in cui essa è nominata? (fig. 50) Una è in Fiandra ed è stata pubblicata da Schede (1648),[21] mentre un'altra, riprodotta da Grasser (1617),[22] si trova a Nîmes. Questi due esempi, provenienti dalle estremità diametralmente opposte — settentrionale e meridionale — delle Gallie, farebbero già ritenere che il culto della dea fosse conosciuto anche nella parte centrale del paese. Ed è ciò che viene indiscutibilmente confermato da un'iscrizione di Soissons, trascritta da Mabillon nel 1685:[23]

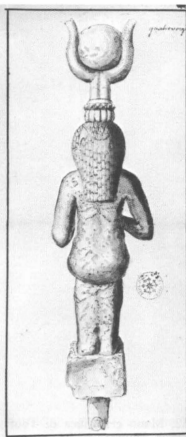
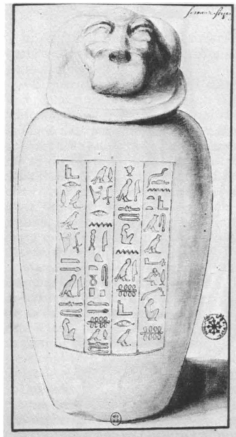
AUGUSTO, ATTESO A METZ, HA DEDICATO, VOTATO, CONSACRATO, POSTO QUESTA PIETRA IN ONORE DI ISIDE MIRIONIMA E DI SERAPIDE

Déal,[24] autore della traduzione, ritiene che si trattasse della prima pietra di un tempio. Secondo Dom Martin l'iscrizione di Soissons attesta senza possibilità di dubbio l'esistenza di centri isiaci non soltanto alle porte di Parigi, ma

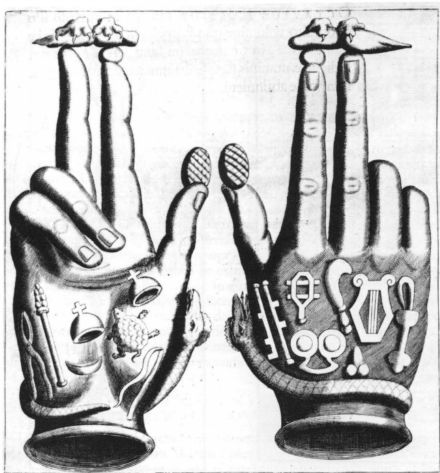
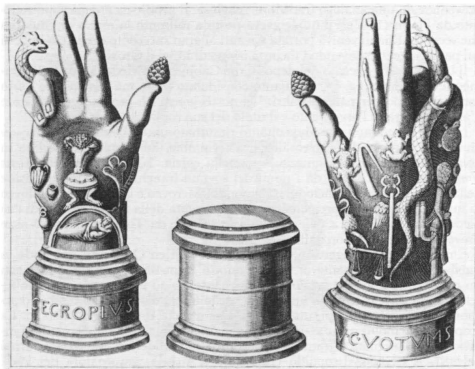
anche nella stessa Parigi e a Melun. L'epigrafia gallo-romana integra i testi di Abbone, di Jacques Le Grant e di Guillaume Benoît dando piena conferma a tutte le loro speculazioni etimologiche. Tutti gli autori messi all'indice da Moreau de Mautour, primi fra tutti Lemaire de Belges e Corrozet, vengono riabilitati: l'edificio eretto dalla fantasia degli eruditi si arricchisce di una solida base di iscrizioni lapidarie.

Fiorita nell'ambiente parigino, la leggenda si ramifica nel Mezzogiorno e nel Nord dove Dom Martin segnala iscrizioni antiche col nome della dea egizia: « In Provenza si veneravano le celebri Divinità che gli egizi adorano sotto il nome di Iside, sorella e sposa di Osiride e inventrice del grano e dell'orzo per il nutrimento degli uomini, e sotto quello di Osiride, fratello e sposo di Iside, Re d'Egitto, alle quali Divinità Plutarco dedica un amplissimo discorso », afferma Honoré Bouche (1664)[25] basandosi su tali epigrafi, una delle quali apparteneva a Peiresc (1580-1637), celebre erudito di Aix-en-Provence:

PRO SALUTE DOMUS AUGUSTI. EX CORPORE
PAUSARIORUM ET ARGENTARIORUM ISIDI ET OSIRIDI
MANSIONEM AEDIFICAVIMUS

51. Statuette egizie della collezione Peiresc. B.N. Cabinet des Estampes.

Si tratterebbe qui dei capi dei rematori, che avrebbero eretto un tempio consacrato alle due divinità per la salute e la prosperità dell'imperatore Augusto. Secondo Mezeray (1692)[26] anche il Pont-du-Gard presenterebbe una traccia di quel culto: l'opera risalirebbe al 120 d.C. e sarebbe stata voluta da Adriano, « poiché vi sono incise le prime lettere del suo nome e vi si può vedere una donna velata che sembra essere la Dea Iside, in quanto quell'Imperatore, com'è d'altronde dimostrato, aveva una predilezione per i misteri della Religione degli Egizi ».

Nel Settentrione, invece, le scoperte archeologiche più spettacolari vengono da Tournai: si tratta di una mano geroglifica, di una testa di Api e di una piccola immagine di Iside, tutte rinvenute sotto terra separatamente e in momenti diversi.

Uno strano destino volle che il più antico di questi reperti, la mano di bronzo irta di oggetti eterocliti e stretta fra le spire di un serpente, fosse inviato proprio a Peiresc, grande collezionista di antichità egizie (fig. 51); l'inventario delle sue raccolte include parecchie Isidi, fra cui una *Faria*, vari Osiridi, Arpocrati e Canopi, una mummia coperta di geroglifici e una « pittura geroglifica ». Del suo ultimo acquisto Peiresc fece fare un disegno che mandò a Pignoria, il decifratore padovano della *Tavola isiaca*; questi gli dedicò un opuscolo pubblicato nel 1623 a Parigi,[28] nel 1624 a Venezia e nel 1669 ad Amsterdam (fig. 52).

52. Mano geroglifica di Tournai. L. Pignoria, 1623.

53. Mano geroglifica di Tomasini, 1669.

In origine il bronzo doveva essere collocato in cima a un'asta, che veniva usata nelle cerimonie isiache; Apuleio, descrivendo tali riti, nomina[29] un oggetto analogo:

« Il quarto [personaggio del corteo] mostrava un simbolo della giustizia, una mano sinistra deformata con la palma protesa, la quale, per la sua innata lentezza, per la mancanza di ogni abilità e destrezza sembrava più adatta della mano destra a rappresentare la giustizia ».

I vari attributi, le armi, gli strumenti musicali disposti su tutta la mano come su di una panoplia hanno ciascuno il proprio significato. La pigna fissata sulla punta del pollice è secondo Lampridio un simbolo isiaco, come il sistro, che anzi è tale per eccellenza. Macrobio include il serpente-drago nella categoria dei segni solari cui, secondo Virgilio, apparteneva anche la cetra di Apollo. La tartaruga incarna il silenzio, sacro al mistero. La mano tutta ricoperta di emblemi è un simbolo *panteistico* appartenente al culto della *Mater Magna*, madre di tutti gli dèi, che è l'Iside egizia o la Cibele frigia.

Esaminando un bronzo analogo (fig. 53), Tomasini (1669)[30] lo identifica con una mano di Giustizia simile a quelle delle processioni descritte nelle *Metamorfosi* di Apuleio e ne definisce gli attributi *geroglifici tropici*, espressione desunta da Clemente Alessandrino (*Stromata*, V, 4,20,3) che se ne serve per indicare il terzo tipo di scrittura egizia, più elaborata e segreta: le cose sono in essa dissimulate sostituendo un oggetto con un altro. La descrizione evoca inoltre alcuni versi della *Farsaglia* di Lucano in cui queste allegorie animalesche vengono ricollegate a un idioma magico.

Dal *cabinet* di Aix-en-Provence la scultura di Tournai pervenne alla Bibliothèque Sainte-Geneviève, affiancandosi alla testa con corona turrita della *Tutela* di Parigi. A questo proposito padre du Molinet[31] si chiese se l'uso di esporre una mano di Giustizia durante l'incoronazione dei re di Francia non

54. Mano geroglifica bronzea di Tournai. B.N. Cabinet des Médailles. Foto B.N.

provenisse da una analoga tradizione religiosa. Il problema era già stato sollevato da Favyn (1612),[32] il quale aveva posto a raffronto la mano di Giustizia che secondo Eliano veniva portata davanti al gran sacerdote egizio e quella di cui parla Suger descrivendo l'incoronazione di Luigi il Grosso.

Il bronzo è ora relegato nei depositi del Cabinet des Médailles della Bibliothèque Nationale (fig. 54) in quanto considerato falso, ma falso antico usato come prototipo per parecchi altri:[33] ai nostri giorni un profondo conoscitore d'arte ne ha tratto l'argomento e il titolo del suo romanzo *La Main*.[34]

I re di Francia non avevano soltanto riesumato un emblema isiaco per aggiungere un tocco di mistero alle loro cerimonie, dal secolo dodicesimo in poi: la loro religione originaria era quella egizia. L'appendice delle *Gesta Francorum* di Aimoino ci dà i nomi dei sovrani franchi che adoravano Iside nella stessa Lutezia: Francione, Faramondo, Meroveo e Childerico (Clodoveo fu invece il primo monarca cristiano). La scoperta della tomba di uno di essi diede piena conferma a tali asserzioni, e sempre da Tournai giunsero altre prove dell'origine del loro culto.

È noto che il 27 maggio 1653 il sordomuto Adrien Quinquin, scavando in quella città le fondamenta di un vicariato di Saint-Brice, portò alla luce con un colpo di piccone un favoloso tesoro:[35] intorno ad alcune ossa e a due teschi umani furono scoperti una spada, delle fibule d'oro, anelli d'oro e d'argento, più di trecento api, una testa di bue d'oro e una sfera di cristallo. La scoperta fece molto rumore, tanto più che un anello con sigillo consentì di individuarne l'origine: si trattava della tomba di Childerico, morto a Tournai nel 481. L'arciduca Leopoldo Guglielmo d'Austria, governatore dei Paesi Bassi, fu entusiasmato dallo splendore di quei gioielli e incaricò il suo medico Jean-Jacques Chiflet, originario di Besançon, di descriverli in una pubblicazione; nel 1655 uscì quindi ad Anversa l'*Anastasis Childerici*.[36]

In essa il posto d'onore non è attribuito alle pesanti fibule d'oro né all'arma regale col suo fodero ornato di smalti *cloisonnés*, tornate alla luce dopo mille anni: l'archeologo improvvisato fu colpito soprattutto dalla piccola testa di bue e cominciò a studiarla subito dopo l'anello che aveva permesso l'identificazione del tesoro. Si trattava dell'idolo del sovrano, *Idolum Regis* (fig. 55), che non era altri che Api, l'*Apis Francorum* derivato dall'*Apis Aegyptorum Deus*, divinità lunare e solare al tempo stesso.

Le corna rappresentano, come quelle di Iside, la falce lunare cui l'animale era consacrato secondo Porfirio; ma l'astro della notte esprime i raggi del sole che presso gli egizi sono raffigurati allo stesso modo. L'*Obeliscus pamphilius* del Kircher, allora fresco di stampa, forniva tutti i particolari utili.[37] Gli idolatri franchi ponevano il sole sulla fronte dell'animale, dove esso assumeva la forma di un rosone. A questo punto viene citato un passo dei *Saturnali* (I. 21, 20) di Macrobio:

« La religione degli egizi fornisce parecchie prove dei legami esistenti fra il toro e il sole, sia perché essi venerano solennemente a Eliopoli un toro consacrato al sole, da loro chiamato Naton, sia perché il bue Api viene adorato nella città di Menfi come incarnazione del sole ».

Anche Osiride è un'incarnazione del sole: il feticcio zoomorfo di Childerico è quindi doppiamente egizio.

La testa di bue non ha orecchie, e ciò simboleggia la sua divina saggezza insensibile alle implorazioni degli uomini. All'interno del cranio vi è una cavità magica in cui veniva versato il vino delle libazioni. Quando il re andava in guerra portava con sé la testa del suo dio fissata sulla fronte del cavallo, com'è indicato da alcuni peli impigliati nel gioiello. Fonti letterarie e reperti archeologici concordano su tutti i punti.[38]

55. Tesoro di Childerico: Api, l'idolo del re e le sue api. J.-J. Chiflet, 1655.

Anche la *Historia francorum* di Gregorio di Tours (II, 10)[39] descrive una religione non diversa da questa: « Sembra dunque che questa stirpe sia sempre stata dedita al culto degli idoli, e certo non conobbe mai il vero Dio. Essa plasmava invece i simulacri o immagini di foreste e acque, di uccelli e BESTIE e di altri elementi che adorava come divinità e cui soleva offrire sacrifici ». A questo punto il vescovo di Tours prorompe: « Oh se la voce terribile che Dio fece

56. Metamorfosi dell'ape nella *fleur de lis* dello stemma di Francia. J.-J. Chiflet, 1655.

udire al popolo per mezzo di Mosè avesse toccato il loro cuore! [...] Se quelle Nazioni infedeli avessero potuto sapere da quale vendetta fu seguita l'adorazione del VITELLO D'ORO da parte del del popolo d'Israele!

Nel citare questo passo Chiflet osserva, fra l'una e l'altra delle due frasi, che le parole sono pronunciate come se in quel momento venisse additato l'APIS FRANCISCUS. L'accostamento non era nuovo: Turmair-Aventin (morto nel 1534)[40] aveva già confuso l'Api degli egizi col vitello d'oro degli ebrei, mentre Pietro Comestore (1160 circa)[41] aveva dedicato ad Api un intero capitolo del suo *Esodo*.

Anche le api d'oro, scoperte in oltre trecento esemplari nella tomba, dovevano adornare i finimenti del cavallo di Childerico e derivavano dalla stessa mitologia. Le api nascono da Api, ossia dal bue: *Apum ex Api, seu bovi certa generatio*, avevano già affermato diversi autori. Nelle *Metamorfosi* (XV, 364-366) Ovidio spiega come certi corpi si decompongano e si tramutino in piccoli animali:

« Ecco: scegliete una fossa, immolatevi dei tori e copriteli di terra; per un fenomeno attestato dall'esperienza, dalle loro carni in putrefazione nascono qua e là delle api che vanno a suggere il nettare dei fiori ».

Secondo Varrone le api nascono in parte da altre api e in parte dal corpo in decomposizione del bue. Kircher (1650)[42] narra che fra le api e i buoi esiste un prodigioso affetto. Lo sciame di insetti gemmati circonda quindi il cavallo

del sovrano come un'emanazione divina, simboleggiante la potenza del re e la fedeltà del popolo.

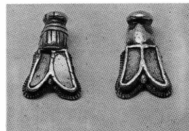
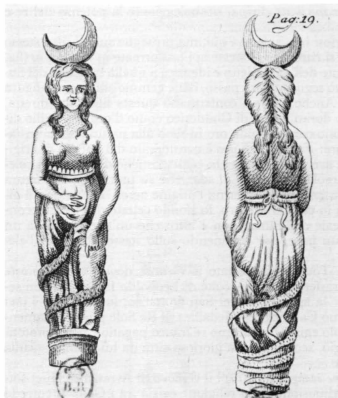
Il ciclo delle metamorfosi non si ferma qui, ma prosegue sul blasone stesso dei re di Francia, su cui si ritrovano le stesse api trasformate in *fleurs de lis* (fig. 56). La sagoma a tre punte dell'animaletto è identica a quella stilizzata del fiore e la metamorfosi si può seguire passo passo, dalle gemme antiche alla figura araldica dei Capetingi. Anche i colori confermano questa filiazione diretta.

I gigli di Francia sono dorati, le api di Childerico erano d'oro, e Virgilio diceva che le api risplendono come fulgido oro in seno alla natura. Gli accostamenti possono continuare: *Francorum lilium* è considerato dal popolo di origine celeste, e anche l'ape aveva per gli antichi caratteristiche divine, ossia celesti. Un volto umano aureolato da raggi di sole, che su una sardonica figura sul dorso dell'insetto (un *grillo*) ne conferma l'origine aerea. Per questo il giglio di Francia si staglia in campo azzurro, lo sfondo celeste dell'aria. Secondo Chiflet l'emblema reale di Francia non è altro che un'ape uscita da un Api morto e diventata un fiore, pur rimanendo sullo stesso sfondo dell'elemento che le è proprio.

Nel 1655 il tesoro di Tournai fu portato a Vienna, dove dopo la morte dell'arciduca (1662) fu trasferito nelle raccolte di Leopoldo I. Nel 1665, in segno di riconoscenza per la spedizione del San Gottardo, fu donato a Luigi XIV che lo collocò nel suo Cabinet des Medailles. Il Re Sole provò certamente vivo interesse per l'idolo egizio dell'ultimo re franco pagano e per il prototipo del suo emblema regio, scoperto nella gloriosa città da lui definita « culla della monarchia francese ».

Nella sua *Dimostrazione evangelica* (1679)[43] il vescovo di Avranches Huet sottolinea questa notevole diffusione della religione egizia fra i Galli. Il corredo funebre di Childerico, scoperto qualche anno prima a Tournai e conservato nella biblioteca reale, ne costituisce una dimostrazione lampante. Le tesi di Chiflet, presentate in forma succinta, appaiono ancora più categoriche. La testa del bue che reca in fronte l'immagine del sole appartiene a un Api autentico; la testa di questo animale era oggetto di culto in Egitto. Le trecento api d'oro devono ad Api non soltanto l'origine, ma anche il nome. Le api nascono dalle viscere putrefatte di un bue, che in questo caso è anche sacro: « *Ex Api, qui est bos, ortae sunt apes* ».

Le parole *Apes* o *Apis*-api e *Apis*-bue sono identiche e derivano una dall'altra. Questo fatto mette etimologicamente in risalto il substrato puramente egizio della leggenda e al tempo stesso dell'intero tesoro merovingio (fig. 57). Il più straordinario gruppo di ori dell'alto medioevo così scoperto fu giudicato dagli eruditi francesi dell'epoca anzitutto come una nuova rivelazione sulle fonti della teogonia dei loro avi.[44]

A completare quella raccolta venne, una cinquantina d'anni dopo, l'Iside bronzea rinvenuta in una fossa scavata sempre nella città di Tournai. La statuetta antica (fig. 58) fu riprodotta da Cannegieter (1764),[45] che si chiese come fosse giunta fino nella Gallia belga; ciò era certamente avvenuto per opera dei romani, che avevano accolto fra le loro divinità la dea nilotica. Sebbene il Senato repubblicano ne avesse condannato il culto, i templi isiaci si moltiplicarono a Roma e nelle province durante l'epoca imperiale, diffondendosi anche al di là delle Alpi. L'immagine riesumata nella città fiamminga vi era forse stata portata in seguito a una repressione del governo repubblicano. La figura, che porta sul capo una falce di luna e ha un serpente avvolto intorno alle gambe, presenta evidenti analogie con gli altri oggetti rinvenuti in quella località; le corna dell'idolo di Childerico descrivono la stessa curva lunare. Attributi tipicamente isiaci sono anche il rettile, il sistro e la pigna che figurano

57. Api *cloisonnées* del tesoro di Childerico. B.N. Cabinet des Médailles. Foto B.N.

58. L'Iside di Tournai. H. Cannegieter, 1764.

sulla mano mistica analizzata da Pignoria. Tutto ciò fa parte di un unico mondo.

Secondo Cannegieter l'influsso di Iside sarebbe stato particolarmente sentito proprio in quelle regioni settentrionali. A Marsiglia i focesi avevano introdotto soltanto le divinità greche, mentre a Parigi il nome stesso della città proviene, secondo Patin, dall'*Isis pharia*, e in Germania Eisleben, Eisenberg e Eisenach presentano la stessa consonanza. Sembra che nel traversare l'Europa la corrente egizia segua un percorso ben definito; Tournai, situata all'estremità nord-occidentale di tale itinerario, diventa l'estrema depositaria delle sue impronte.

Fra i monumenti citati da Dom Martin nel suo capitolo su Iside figura una statua antica conservata in una basilica di Lione.[46] Essa viene annoverata, come quella di Saint-Germain-des-Prés, fra gli idoli « che sono stati trovati ancora eretti nelle chiese ». Allo stesso gruppo appartengono un Ercole che nel 1525 si poteva ancora vedere nella cattedrale di Strasburgo e le sculture galliche di Notre-Dame di Parigi. Il fatto che queste vestigia del paganesimo venissero ancora ammesse in una casa di Dio è così spiegato da sant'Agostino:[47]

« Quando templi, idoli e boschi sacri non vengono distrutti [...] ma sono trasformati e adibiti a onorare il vero Dio, accade quello che avviene agli uomini che da sacrileghi ed empi vengono convertiti alla vera religione ».

La spiritualità cristiana dei primi secoli preferiva raccogliere quegli elementi superstiti come trofei religiosi; tale consuetudine era assai diffusa, ma gli

esempi più memorabili sono quelli che si notano a Parigi e a Lione e che lo storico della teogonia gallica ricollega direttamente tra loro: « Il destino e le vicende dell'idolo lionese si rispecchiano fedelmente nel destino e nelle vicende dell'Idolo di Saint-Germain ».

L'analogia abbraccia anche la fondazione: lo stesso Childeberto che aveva eretto Saint-Vincent avrebbe istituito un ospedale nei pressi di Saint-Étienne di Lione,[48] la chiesa dove la statua era murata nella parte inferiore di uno spigolo della cappella della Sainte-Croix. Come quello di Parigi, il simulacro proveniva dalle rovine di un tempio antico; come a Parigi, esso riceveva in omaggio dei ceri e tale cerimonia era accompagnata da strani riti:

« Certe donnette, per una superstizione somigliante al Paganesimo, andavano ogni anno, la vigilia di Santo Stefano, ad accendere candele davanti a questa Statua e ad attaccarvi oggettini metallici, nella speranza che fosse loro concesso un anno ricco di ogni bene. Esse voltavano le spalle alla statua, le si avvicinavano camminando all'indietro e le offrivano i loro doni tenendo le mani incrociate dietro la schiena ».

Come a Parigi, l'idolo fu abbattuto da un emulo di Briçonnet:

« Per porre fine a tutte queste stravaganze Jacques d'Armancourt, Precentore della Chiesa di Lione, fece ridurre in frantumi la statua ».

Ciò accadde probabilmente nello stesso periodo, all'inizio o nei primi decenni del Cinquecento.[49]

Le notizie che Dom Martin ci fornisce su tali avvenimenti provengono dal padre Menestrier (1694),[50] il quale cita a questo proposito un passo di Paradin (1573)[51] basato su una testimonianza di prima mano. La prima menzione della scultura si trova nel ***Lugdunum Priscum***, un manoscritto dovuto a Claude Bellièvre,[52] scabino della città fra il 1528 e 1529 e presidente del Parlamento del Delfinato, il cui padre aveva visto la statua ancora *in situ*:

« Pater mihi interroganti dicebat che a Saint-Etienne, sotto la chiesa di Saint-Jean, vi era un tempo un'antichità di pietra che era un uomo chiamato Ferrabo [...]. La detta immagine, che era un'opera antica, portava parecchi beni come agnello, maiale, gallina, bottiglia, frutta et alia multa per quae videbatur designare abundantia rerum ».

Nel riportare questa descrizione Paradin propone un'identificazione: dapprima avanza l'ipotesi che il nome della divinità non fosse *Ferrabo* ma *Farrago*, indicante in latino un miscuglio di varie granaglie (*far*-grano, *farra flava*-frumento), e quindi prosegue:

« Si suppone inoltre che gli antichi che l'avevano così fabbricata la considerassero una dea della terra che dicevano produttrice e nutrice di tutte le cose. A Roma, fra le antichità, se ne vede ancora una simile a questa, ma con molte mammelle: e gli antiquari dicono che è la dea della terra ».

Questo passo va raffrontato con un manuale d'iconografia contemporaneo: la seconda edizione dell'opera del Cartari, da poco pubblicata a Venezia (1571), descrive Iside con gli stessi termini, adducendo a sostegno lo stesso esempio:[53]

« Altri hanno detto ch'ella è la testa, come riferisce il medesimo Servio, e Macrobio anchora, overamente la Natura delle cose [...] e quindi viene che facevano il corpo di questa Dea tutto pieno, e carico di poppe, come che l'universo pigli nutrimento dalla terra [...]. Et intendo che un così fatto simulacro fu già trovato in Roma al tempo di Papa Leone decimo ».

Abbiamo già ricordato quest'opera a proposito della *Tutela* di Parigi. Anche padre du Molinet, per identificare la testa bronzea con la corona turrita, ricorse a questo testo italiano; l'edizione da lui consultata è certamente l'ultima, quella del 1615, in cui è riprodotta la figura in questione.

Anche la statua di Lione era simile a quella di Roma; si trattava evidentemente di un'*Ephesia*, identificata da Macrobio con la dea egizia.[54] Le bottiglie e i frutti che secondo Bellièvre sarebbero stati appesi al corpo di un uomo non erano altro che mammelle. A questo punto cade l'unica riserva di Paradin; per quanto riguarda poi gli animali – agnelli, maiali e galline – si tratta dei quadrupedi e degli uccelli che si vedono sul velo e sull'involucro che serra le gambe dell'immagine classica (fig. 59). In questa esasperazione dell'*abundantia rerum* la figura corrisponde perfettamente all'Iside coltivatrice e dea della fertilità, ricollegabile a una tradizione medievale. È quindi lecito chiedersi se il nome stesso di *Ferrabo* o *Farrago* non derivi dal *Pharao* e dalla *Pharia-Faria*, la sposa di Serapide che aveva salvato l'Egitto dalla carestia, ricordati da Tertulliano in *Ad nationes* (II, 8, 10). Le due versioni etimologiche convergono d'altronde verso una stessa identificazione.

Quanto alla *multimammia* lionese, essa non era giunta da Roma come il bronzo di Saint-Eustache, ma da Marsiglia, di cui Diana era la divinità tutelare. In Occidente il suo culto aveva come centro il delta del Rodano, dove, secondo Strabone (IV, 179), la dea non aveva soltanto uno splendido tempio: la sua statua di bronzo vi era stata portata direttamente da Efeso. Solier (1615)[55] precisa che le venivano offerti sacrifici umani

« A Diana di Efeso i marsigliesi immolavano come vittime esseri umani, imitando in ciò i loro avi focesi oppure gli antichi Galli. Quanto ai templi di cui parla Strabone, sono ancor'oggi quasi intatti ed hanno soltanto cambiato nome: quello di Diana, infatti, è chiamato ora *La Majour* ».

A loro volta, padre Guesnay (1657)[56] e Bouche (1664)[57] affermano che la cattedrale La Major era originariamente un *Ephesium*: Efeso viene quindi a trovarsi, di punto in bianco, nelle immediate vicinanze di Lione.

Di quel culto possediamo due vestigia materiali: una statuetta di marmo della Diana di Efeso, alta trenta centimetri e probabilmente rinvenuta nella stessa Marsiglia (fig. 60)[58] e un frammento, un torso tutto coperto di mammelle, venuto in luce nel 1929 durante la demolizione delle mura di Tolone.[59] A queste sculture viene ricollegata una terza *multimammia*, figurante su una stele di Melun;[60] questa immagine, una copia gallica rinvenuta (per pura coincidenza?) nell'antica « Iseos » insieme a un altare di Serapide, somiglia a una sfinge. L'*Ephesia* di Lione va aggiunta a questa serie, che contribuì indubbiamente alla diffusione di certe leggende. Le testimonianze delle epigrafi recanti il nome della dea sono integrate dalle sue immagini scolpite, simili per la loro polimastia alla definizione di Macrobio.

La nascita di Iside dalla Diana di Efeso non fa tramontare la divinità greca, ma la sdoppia. Lo stesso padre Menestrier, che abbiamo visto riferire la storia dell'idolo lionese, ne aveva descritto le caratteristiche in un saggio pubblicato in gioventù a Roma (1657).[61] Secondo le sue osservazioni metodiche, condotte su un gran numero di immagini, sculture e monete, la Diana dalle innumerevoli mammelle ha sul capo una torre, mentre l'Iside reca in testa un'acconciatura ornata di geroglifici e avvolta intorno a un globo o ad alcuni rapaci. Il principio viene generalmente accettato; Monfaucon (1719)[62] mantiene ancora la torre per la prima dea, ma attribuisce alla seconda un fiore di loto. Figure di Iside le cui mammelle ricoprono tutto il corpo o sono ostentate come ceste di frutta, recanti sul capo stravaganti ornamenti come falci di luna, piume e perfino torri sono riprodotte da Kircher (1652),[63] Moscardo (1656)[64] (fig. 61) e Hooghe († 1708).[65] Si tratta di una serie nuova che nel corso del Seicento viene ad arricchire il repertorio iconografico, e sarà proprio un'Iside di questo tipo che diventerà divinità druidica: « I Druidi ebbero tanta venerazione per la Dea Iside che le consacrarono numerosi templi », scrive Guillame Marcel

59. Diana di Efeso. C.-F. Menestrier, 1657.

60. Diana di Efeso. Marsiglia, Museo Borély. Foto del Museo.

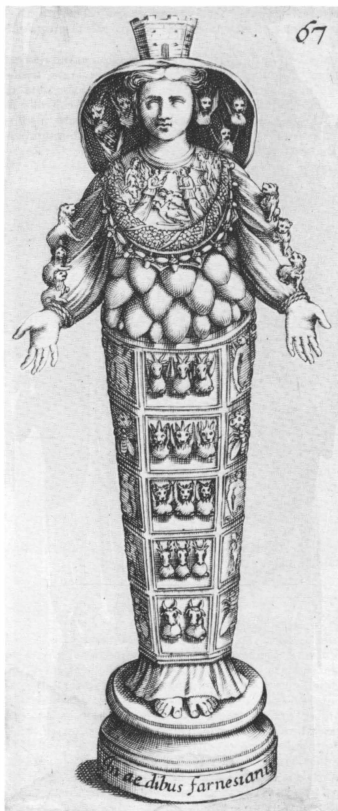
61. Iside *multimammia*. L. Moscardo, 1656.

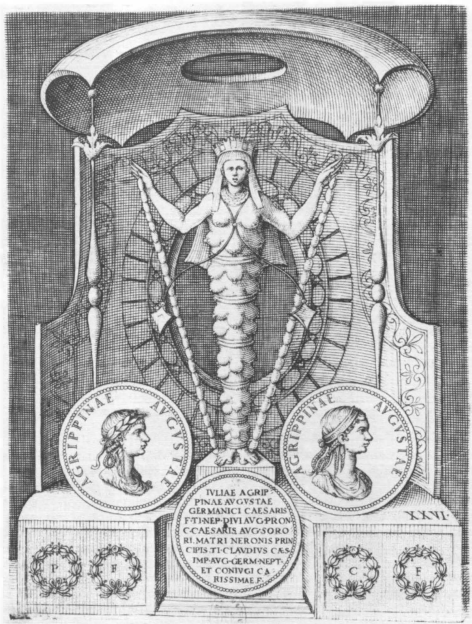
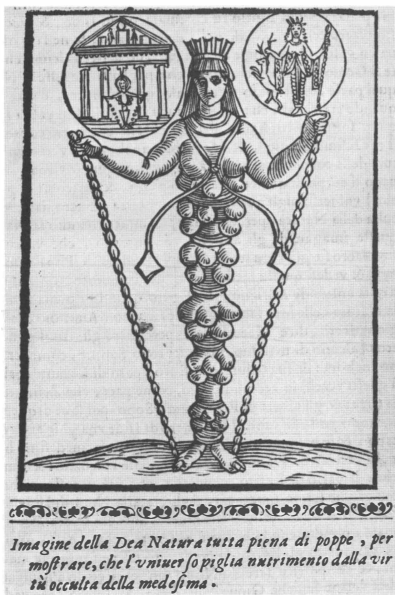
67

In aedibus farnesianis

59

60

61

nella sua *Histoire de la monarchie française* (1686),[66] aggiungendo che il più famoso era quello di Saint-Germain-des-Prés. La sua descrizione fa proprie le definizioni consuete:

« Del resto le credenze dei Popoli riguardo a questa Dea non erano diverse da quelle degli Egizi; essi la confondevano con Cerere e con la Terra, tributandole gli stessi onori e gli stessi Sacrifici poiché pensavano che fosse stata lei a far conoscere il grano agli uomini, che avesse insegnato loro a coltivare la terra e che li nutrisse e li ospitasse nel suo grembo: la consideravano, insomma, come Madre comune di tutte le cose; e perciò la ricoprirono di mammelle accumulate le une sulle altre, e la incoronarono di Torri ».

62. Diana di Efeso. E. Vico, 1557.

63. Iside *multimammia*. V. Cartari, ed. 1615.

Se, come sottintende questo autore, l'idolo di Saint-Germain-des-Prés ne incarnava le virtù e le forme, esso non differiva in nulla dalla *Farrago* di Lione.

Queste concordanze dipendono dalle fonti comuni. L'analisi non derivava però da Paradin ma era stata svolta da padre du Molinet, che aveva utilizzato lo stesso materiale per una sua dissertazione pubblicata tre anni prima nella raccolta di Spon (1683).[67] Guillame Marcel, bibliotecario dell'abbazia di Saint-Victor, aveva senza dubbio frequenti contatti col suo vicino, il canonico di Sainte-Geneviève, immerso in ricerche dello stesso genere; e fu probabilmente la stessa edizione padovana del Cartari (1615),[68] se non la stessa copia del libro, a fornire a entrambi la chiave di volta della loro dimostrazione iconografica. Si tratta di un'illustrazione (figg. 62 e 63) tratta da un libro di Enea Vico (1557),[69] lo stesso numismatico cui è dovuta la prima riproduzione della

Tavola isiaca. Il corpo della dea, dai piedi alle spalle, è formato di grappoli sovrapposti di mammelle: ve ne sono sette, ognuno dei quali è sottolineato da una cintura. La testa è incoronata da un cerchio di lamelle: fu questo particolare, interpretato come un diadema architettonico, a consentire a Claude du Molinet di attribuire una corona turrita alla sua divinità egizia. Anche Guillaume Marcel utilizza questa stampa italiana[70] e la inserisce fra le proprie illustrazioni apportandovi un ritocco degno di nota: ora la *multimammia* di Vico e Cartari ha sul capo una vera torre, come l'avrebbe voluta l'amico e collega dell'autore, e a dispetto di Menestrier. Sulla testa della dea druidica (fig. 66) si ritrova quindi la corona bronzea della *Tutela* di Parigi; sul suo basamento si legge il nome *Isis*, e la didascalia latina a margine riporta per esteso il passo di Macrobio:[71]

« Al suo culto [di Serapide] è unito quello di Iside, che è o la natura o la terra o la natura delle cose che stanno sotto il sole. Per questo la dea ha il corpo tutto coperto di mammelle strette l'una all'altra, in quanto la natura o la terra nutre tutte le cose ».

Si ritorna così al passo che aveva dato origine a tutte queste credenze. La dottrina avrebbe avuto i caratteri dell'universalità e della perpetuità:

« I Galli, che avevano abbandonato malvolentieri il culto di questa Dea, adoravano ancora il suo Idolo nei primi Secoli del Cristianesimo e lo portavano in processione per le Campagne su un Carro tirato da buoi, ritenendo che essa fosse di grande soccorso per la conservazione dei raccolti ».

Gregorio di Tours descrive uno di questi cortei, che veniva tenuto a Autun,[72] e che è raffigurato su una moneta di Évreux (fig. 64). Né il racconto della *Vita di san Simplicio* né il disegno dell'antica moneta d'argento forniscono indicazioni precise sull'aspetto dell'immagine portata in giro per le campagne, ma Guillaume Marcel è convinto che si tratti sempre e soltanto di Iside, dea della terra nutrice, della fertilità della natura e dello spirito che ostenta apertamente le proprie mostruosità fisiche.

L'antica identificazione di Iside con la terra, che aveva avuto una parte tanto rilevante nell'arrichimento delle sue forme simboliche, apre la strada ad altri accostamenti. Le premesse di un sillogismo, costituite da *Terra* e *Vergine*, prefigurano nella conclusione la *Madre di Cristo.* Christine de Pisan aveva già introdotto con naturalezza la dea egizia della fertilità in un'allegoria dell'Immacolata Concezione; Guillaume Marcel,[73] che si basa sulla Bibbia e sull'ebraico, si spinge oltre:

« Il Mistero della Dea, il cui nome, secondo la Radice Ebraica, ha il significato di Vergine, mi sembra conforme a quanto è avvenuto nel corso dei Secoli, allorché, nell'espressione della Sacra Scrittura, la Terra, che era la Dea Iside presso i nostri antichi Druidi, si è aperta e ha dato alla luce il Messia per la salvezza degli uomini ».

È un'interpretazione di Isaia (XLV, 8), citato parallelamente in una nota a margine:

Si apra la terra e spunti la Salvezza
E la giustizia germogli insieme!

Nel linguaggio del profeta, *terra* significa *vergine.* Nell'idioma della Bibbia, peraltro, *vergine* si dice *ishà*; e *Ishà* è il nome stesso di *Iside.* La dimostrazione filologica è stata data da Vossius (1641)[74] e da Schede (1648).[75] Con questa triplice identificazione giungiamo ai grandi arcani della prefigurazione del Vangelo.

64. Idolo su un carro trainato da buoi. Moneta di Évreux. G. Marcel, 1686.

I druidi, iniziati a tali dottrine, ancor prima della nascita della Vergine avevano consacrato la chiesa di Notre-Dame di Chartres « alla Vergine che doveva partorire ». Un erudito del secolo precedente, Chasseneux (1529),[76] dava già questo fatto come risaputo: « *Cum sit plusquam notissimum Ecclesiam Carnutensem factam fuisse, et dedicatam in honorem Virginis pariturae* ».

Roulliard, meno noto per il suo libro su Melun che per la sua *Parthénie* (1609), storia del santuario di Chartres, cita questo passo integrandolo però con altri più antichi. Un manoscritto del 1389, *La vieille Chronique*,[77] narra minuziosamente come la chiesa fosse stata fondata dai primi abitatori della regione, i quali avevano fede nella venuta di Cristo e veneravano in una località segreta la statua di una Vergine col Bambino in grembo.

Roulliard precisa anche la data di questa rivelazione profetica: « Ciò avvenne cent'anni prima della Natività di nostro Signore, vero Sole di Giustizia, di cui quegli antichi Galli furono Messaggeri come il Gallo annuncia il levar del Sole naturale ».

La leggenda delle due Vergini si ricollega ad antiche teogonie provenienti dall'Egitto. Un cristianesimo esoterico aveva preceduto la religione di Cristo: il *Serapeum* di Alessandria conteneva già dei crittogrammi relativi ad essa, ed è noto che quando fu demolito da Teofilo nel 383 vi fu scoperta fra i geroglifici la figura della croce, venerata dagli egizi come emblema della *vita futura*, VITAE VENTURAE.[79] La sua forma a *tau* fu conservata dall'ordine antonita. C'è di più: i sacerdoti egizi, temendo l'avverarsi della predizione di Geremia che annunciava la caduta dei loro idoli nel momento in cui una vergine avrebbe partorito, ne avevano dato a loro volta molteplici raffigurazioni: « Per tentare di prevenire quella sciagura o di evitare il disastro temuto, essi effigiarono nei loro templi l'immagine di una Vergine, ora col suo bambino fra le braccia ora in atto di deporlo in una piccola mangiatoia, che essi adoravano ».

Si trattava evidentemente di Iside e Horos, che in alcune immagini somigliano effettivamente a Maria col Bambino. Questa storia, narrata nel quarto secolo dal santo vescovo cipriota Epifanio[80] venne riportata negli studi mariani di Pelbartus (1495)[81] e di Canisius (1577).[82] Roulliard, che si rifà a questi autori, la ricollega direttamente al miracolo druidico. Questa anticipazione, che nella valle del Nilo era frutto di uno stratagemma, diventa nella Beauce un atto di fede. L'altare e l'immagine della Vergine collocati in una grotta dai druidi di Chartres erano simboli profetici, commemorati poi da uno dei più

65. Grotta druidica di Chartres con la Vergine *paritura*. S. Roulliard, 1609.

augusti monumenti dell'Occidente, che sarebbe sorto nello stesso luogo. Il mistero mirabile e prodigioso assunse tutto il suo significato non nel paese dei Faraoni, ma nel cuore stesso della Gallia. La leggenda fu omologata dal padre gesuita Lescalopier (1660),[83] il quale non dimentica che la *Virgo paritura* era oggetto di grande venerazione fra gli egizi.

Oggi si ritiene che la statua della Signora di Chartres appartenesse in origine al gruppo delle Dee-Madri gallo-romane, e che la leggenda sia nata intorno a una scultura antica.[84] Una sua copia, intagliata in legno di pero e annerita dal tempo e dal fumo dei ceri, venne bruciata nel 1793, in piena Rivoluzione. Stando alle riproduzioni pervenute fino a noi (una copia, due disegni e due stampe, tutti del Seicento), la statua appariva simile a una Vergine in maestà romanica o gotica; si è però osservato che gli occhi della madre erano chiusi, mentre quelli del bambino erano aperti. La tavola che figura al principio del libro di Rouilliard mostra la scultura nella grotta dietro l'altare, accanto al pozzo dei Saints-Forts (fig. 65); l'immagine, interpretata da un incisore dell'epoca, non ha nulla di arcaico.

Davanti allo stesso sfondo, costituito dalla collina sacra con le sue querce e la sua caverna druidica, Guillaume Marcel colloca ottant'anni dopo la sua grande divinità gallica, sostituendola però con un'altra figura. Poiché Elias Schede aveva nel frattempo riconosciuto in Iside non soltanto una vergine, ma quella stessa *Virgo paritura* cui i druidi avevano eretto un altare, l'iconografia venne modificata in conseguenza: vediamo quindi il gruppo della Maestà cedere il posto alla dea di Macrobio-Cartari che appare ora all'interno della stessa grotta, scavata nella roccia come quella di Betlemme, impenetrabile e ieratica fra le innumerevoli appendici del suo corpo nudo (fig. 66). La proto-Vergine di Chartres diventa una *multimammia*. Secondo lo storico della monarchia francese, tanto l'idolo di Saint-Germain-des-Prés quanto le immagini trasportate su carri tirati da buoi nelle campagne di Autun e di Évreux rappresenterebbero la stessa divinità suprema venerata dai suoi avi. Ritraendola nel suo libro, egli la pone quindi nel santuario più glorioso e più misterioso di tutta la Francia.

Come si ricorderà, un'altra Iside druidica era stata rinvenuta nel Poitou. Riprodotto da Montfaucon (1724),[85] l'ottagono di Montmorillon, che negli anni 1805-1806 sarebbe stato oggetto di una controversia fra Millon, Lenoir e Siauve, attrasse l'attenzione di Dom Jacques Martin che si affrettò a farne cenno nella sua *Religion des Gaulois* (1727),[86] avanzando in proposito una interpretazione personale. Lo studio, che fa parte del primo volume, fu scritto prima della dissertazione su Iside che contrattaccava Moreau de Mautour.

66. Grotta druidica di Chartres con l'Iside *multimammia*.
G. Marcel, 1686.

67. L'Iside druidica di Montmorillon. B. de Montfaucon, 1724.

La prima esegesi dell'Iside del Poitou differisce da quella di Lenoir, che vedeva nella dea la natura e l'anno: la donna cui si avvinghiano i due serpenti attaccati alle sue mammelle sarebbe una divinità lunare (fig. 67). Gli antichi persiani veneravano l'astro sotto la stessa forma, attribuendogli però tre facce. Secondo Macrobio (*Saturnali*, I,9) gli Ieropolitani rappresentavano la luna con due donne strette nelle spire del rettile: una raffigurava l'astro crescente, l'altra quello calante. Ora la dea Iside aveva gli stessi attributi e incarnava anch'essa la luna; la divinità che Giulio Cesare chiamava « Luna » era l'Iside di Tacito.

Non siamo più nell'ambito della dottrina terrestre e delle sue singolarità. Alla tradizione di Plutarco-Servio-Varrone, che aveva prodotto una tale fioritura di prodigi, ne subentra un'altra (Diodoro Siculo-Apuleio) che ha seguito un percorso parallelo e secondo cui le più antiche divinità celesti sono il Sole e la Luna, Osiride e Iside. Dom Jacques Martin, che l'ha conosciuta tramite Eusebio,[87] propone un raffronto fra l'immagine proveniente dal Poitou e le raffigurazioni romane in cui Iside è anch'essa circondata da serpenti che le si attorcigliano alle gambe e le strisciano sul seno. Anche la raccolta di Montfaucon[88] ne riproduce un esempio, senza suggerire nessun accostamento. La rassomiglianza è innegabile (fig. 68).

Dom Jacques Martin è l'ultimo e appassionato esponente di quella serie di eruditi che per oltre un secolo si erano accaniti a far rivivere in Francia le leggende e le divinità nilotiche. L'abate Banier, che gli succedette come storico dei *Dieux des Gaulois* (1739),[89] presenta una sintesi ponderata del problema ricapitolando i fatti con imparzialità. L'opera propone una spiegazione elaborata sulla base della mitologia e della favola. L'autore riconosce che prima della conquista romana la religione dei Galli era troppo diversa da quella dei greci e dei romani perché si potesse dire che derivava da quest'ultima. Si ritiene quindi generalmente che avesse avuto origine in Egitto o in Fenicia, e ciò per due motivi:

1. Una pretesa somiglianza fra i culti degli egizi, dei fenici e dei Galli
2. Le immagini di Iside e di altre divinità egizie rinvenute in vari momenti, e anche assai di recente, in Gallia.

Dal canto suo, l'abate propende per una provenienza asiatica attraverso il

Nord, accettando però un certo numero degli elementi che avevano generato tali miti: l'idolo di Saint-Germain-des-Prés e la Cibele di Saint-Eustache che va identificata con Iside, i nomi di Issy e di Iseos-Melun, l'iscrizione di Soissons. Egli conclude: « Tutto ciò dimostra in modo irrefutabile che Iside venne adorata nelle Gallie ». L'indagine mira a una conferma razionale delle tesi isiache piuttosto che alla loro demolizione.

Dopo questa messa a punto moderata, si scatenò tuttavia l'offensiva degli scettici, cui le dichiarazioni di Moreau de Mautour avevano preparato il terreno. Il conte de Caylus (1756)[90] rinnovò gli attacchi contro padre du Molinet: la testa bronzea con la corona turrita non ha nulla che ricordi una dea egizia. Piganiol de la Force (1752)[91] respinse l'etimologia *Paris-para-Isis* di Abbone, in primo luogo perché i *Parisii* avevano già questo nome quando Cesare era giunto in Gallia, e in secondo luogo perché era impossibile che il culto della dea vi esistesse prima dell'arrivo dei romani.

L'abate Lebeuf (1754-1757),[92] uno dei precursori dell'archeologia moderna, demolisce tutto sistematicamente e radicalmente. La testimonianza di padre Du Breul a proposito di Issy è priva di valore; in quel luogo non vi erano templi e il nome stesso, diffusissimo in Francia, (*Issy-l'Évêque, Isse, Isque*) non ha un suono straniero. E l'idolo di Saint-Germain-des-Prés? Si trattava certamente del Cristo del piedritto centrale del portale, tolto per allargare l'ingresso della chiesa. Lo stato di deterioramento della statua e le figure di serpenti

68. Iside romana col serpente.
B. de Montfaucon, 1724.

ai suoi piedi ne avevano favorito la confusione con Iside.[93] Ostile a qualsiasi forma di esoterismo, lo storico della *Diocèse de Paris* non cerca nemmeno di vagliare il materiale di cui dispone. Alle sue critiche non sfugge nemmeno l'abate Chastelain (morto nel 1712), canonico di Notre-Dame, che pure era stato suo maestro e suo amico. Lebeuf non crede, come credeva lui, che le figure del portale di Chelles — oggi scomparso — fossero « geroglifici egiziaci », né che nelle rozze decorazioni di Tournon-en-Brie, dall'aspetto pseudoantico, si potesse riconoscere qualche analogia con i « geroglifici all'egiziana ». Contrariamente a Montfaucon (1724) e a Martin (1727), egli ritiene che l'ottagono di Montmorillon sia un monumento funerario e non un tempio druidico.

Verso la metà del Settecento entra in scena una generazione di studiosi fautori di nuovi metodi positivi. Nel suo saggio sul canonico di Auxerre, che avrebbe studiato per primo i monumenti medievali con criteri rigorosi, Vanuxem[94] insiste da una parte su tutte le rettifiche da lui apportate agli errori del passato e dall'altro sulla sua « caccia alle leggende ». Quella della *Virgo paritura* di Chartres era stata demolita da Pelloutier (1771)[95], secondo il quale padre Lescalopier è in errore quando afferma che:

« Da quasi cinquant'anni [prima di Cesare] nella regione di Chartres si sapeva non soltanto che il Verbo si sarebbe incarnato, ma anche che la Vergine sarebbe diventata oggetto di culto religioso. Eppure quel culto fu introdotto soltanto mille e più anni dopo ».

Non si sa a che cosa si riferisca questa data; la tradizione leggendaria viene combattuta anche ricorrendo ad altre leggende.

Ora l'evoluzione delle conoscenze storiche s'incanala verso una razionalizzazione e una revisione critica, ma non senza contrasti. La più straordinaria fioritura delle favole egizie e il loro più perfetto inserimento nelle teogonie universali avranno luogo proprio dopo questa tregua di riflessione, in cui peraltro si può notare qualche segno premonitore. Fra il 1766 e il 1767 erano già usciti ad Amsterdam, a Londra e a Parigi *L'Antiquité* e *Le Christianisme dévoilé* di d'Holbach-Boulanger, e Court de Gébelin stava per pubblicare il suo *Monde primitif* (1773)[96] in cui i druidi, Iside e l'Egitto segnano con la propria impronta la culla spirituale e politica della Francia. Per una strana contraddizione, sogni e ossessioni millenarie tornano ancora una volta a vivere — e con quanto vigore — nelle menti dei rivoluzionari e dei progressisti.

5. *L'Iside germanica*

Le leggende egizie fiorite in terra germanica traggono origine da due testimonianze letterarie, dovute una a Tacito e l'altra a Diodoro Siculo. Nel capitolo IX del *De moribus Germanorum*[1] si legge fra l'altro che una parte della popolazione sveva offriva sacrifici anche a Iside: « Pars Sueborum et Isidi sacrificat ». Tacito soggiunge: « Non conosco né la causa né l'origine di questo culto esotico; il simbolo stesso del rito, raffigurato da una nave liburna, indica tuttavia un culto venuto da fuori ».

Il passo di Diodoro si riferisce a Osiride, sulla cui tomba, in Arabia, sorgeva una colonna che avrebbe recato il seguente epitaffio:[2]

MIO PADRE È CRONO, IL PIÙ GIOVANE FRA TUTTI GLI DÈI, E IO SONO IL RE OSIRIDE CHE CONDUSSE IL PROPRIO ESERCITO IN TUTTA LA TERRA, DAI LUOGHI DESERTI DELL'INDIA E DALLE REGIONI INCLINATE VERSO L'ORSA FINO ALLE SORGENTI DELL'ISTRO [DANUBIO], E DI LAGGIÙ, VERSO LE RESTANTI PARTI DEL MONDO FINO A L'OCEANO. FIGLIO MAGGIORE DI CRONO, SONO USCITO DA UN UOVO TANTO BELLO QUANTO NOBILE E SONO STATO GENERATO COME SEME DELLA STESSA STIRPE DEL GIORNO. NON VI È LUOGO DEL MONDO ABITATO CHE IO NON ABBIA VISITATO PER PORTARE AGLI UOMINI TUTTE LE COSE DA ME SCOPERTE.

Il sovrano della valle del Nilo, parente del giorno, percorre tutti i continenti come la luce del sole. In quest'immenso itinerario le sorgenti del Danubio, situate nella Selva Nera, sono indicate come un crocevia e una meta di rilievo.

Il culto e il soggiorno degli dèi egizi in quella stessa parte dell'Europa sono così ricordati da due diversi autori. Partendo da questa tradizione greco-romana, la loro leggenda prende forma nella storia e nel repertorio fiabesco germanico. Essa manterrà come sfondo e come substrato immutabili la mitologia classica, ma si svilupperà anche parallelamente alla tradizione mitologica medievale e moderna.

La versione classica del mito di Iside-Io, comune a tutto il Medioevo cui era pervenuta tramite i Padri della Chiesa, ricompare nella *Cronaca* di Ottone (morto nel 1158),[3] vescovo di Frisinga e fratello dell'imperatore Corrado III; discende dalla narrazione di sant'Agostino,[4] che non esclude un'origine etiopica della dea. Questa è descritta come una regina giusta e magnanima, inventrice dei caratteri egizi e venerata come *dea maxima*. Il racconto è completato da un capitolo (XV) dedicato a Serapide e figurante anche nel *De civitate Dei* (XVIII, 5). Questo dio sarebbe Api, divinizzato dopo la morte; il suo nome, infatti, non è altro che il prefisso *ser* o *sor* (*soros* vale « tomba » in greco) anteposto ad Api, donde *sor-apis*, *Soro-Apis*. Quest'etimologia, attribuita a Varrone, è accettata da Rufino[5] e Isidoro da Siviglia[6] e ricordata inoltre da Pietro Comestore,[7] contemporaneo di Ottone di Frisinga. Al dodicesimo secolo risa-

69. Sacerdote germanico con il *navigium Isidis.* G. Gronovius, 1698.

le anche un'altro passo, che si riferisce invece a culti locali. Rudolf, abate e cronista di Saint-Trond, vi descrive le strane cerimonie cui aveva assistito nel 1132:[8]

« I tessitori di lana e lino di Linden [città della Sassonia] si recavano col permesso dei magistrati nella vicina foresta, dove tagliavano legname per la costruzione di una nave che ponevano poi su ruote e trainavano da una città all'altra: da Linden ad Aquisgrana, da Aquisgrana a Utrecht, da Utrecht a Tongres. La nave era munita di vele e bandiere. Questo rito veniva celebrato con grande fasto; la processione era seguita da un'immensa folla di persone dei due sessi che cantavano, mentre alcune donne danzavano seminude ».

L'abate era stato inorridito da quelle cerimonie, che superavano i limiti della festa popolare. Quello che ricompare in Renania, in pieno periodo romanico, non è che il *navigium Isidis.* La nave nuova di zecca, costruita in legno di limone e mai adoprata prima di allora, che secondo Apuleio[9] veniva consa-

crata alla dea dai suoi sacerdoti, è rifatta con legno di quercia o di abete e portata in processione fra riti solenni e burleschi. Le analogie con la *liburna* di Tacito sono innegabili.[10] Il ricordo di tali celebrazioni rimane vivo per secoli e secoli: Gronovius (1698)[11] ne riconosce una raffigurazione in un rilievo con un personaggio che porta una specie di scudo, e lo riproduce nella sua raccolta di Antichità con la seguente didascalia:

SACERDOS GERMANUS
portans navigium Isidis

La nave — ammesso che di una nave si tratti — che il sacerdote tiene in mano è ridotta a un modellino, ma l'interpretazione iconografica del monumento si riferisce allo stesso attributo e allo stesso rito pagano (fig. 69).

Il secondo testo relativo alla Germania pervenuto fino a noi è la *Cronaca di Ursperg* (Ursberg) attribuita a Conrad von Lichtenau, morto nel 1240. L'opera uscì in edizione a stampa a Strasburgo nel 1538, con una prefazione di Melantone.[12] Da quest'edizione Jacques Du Breul aveva tratto, riportandolo nella sua cronaca manoscritta[13] di Saint-Germain-des-Prés, un intero brano dedicato a Iside-Io, figlia di Inaco e sorella di Faroneo, che coincide d'altronde con la versione di Pietro Comestore. Ma non c'è soltanto questa notissima leggenda. La descrizione della città di Augusta comprende alcuni elementi curiosi, riconducibili a quelle tradizioni leggendarie:

« Quando la città fu costruita venne cinta non da mura ma da fossati e venne chiamata Zizara, nome che derivava dalla dea Ziza che vi era venerata. A questa dea era consacrato un tempio, costruito in legno secondo il costume dei barbari. Esso esisteva ancora dopo l'arrivo dei romani. Quando fu diventato tanto vecchio da cadere in rovina, il suo nome rimase alla montagna vicina dove è stata rinvenuta una lastra su cui sono incisi i seguenti versi:[14]

Von Ziza der Abgöttin genant/
Der nam diß Berges ist bekant/
Da groß Abgötterei beschach/
Wölch Gallus hat zů nicht gemacht.

Ziza-Cisa è certamente Iside: Parigi-*para Isis* e Melun-*Iseos* avevano un'omonima in Svevia. Il libro precede di oltre un secolo l'appendice delle *Gesta Francorum* di Aimoino e il *Sophologium* di Jacques Le Grant, che facevano risalire gli stessi nomi allo stesso culto. Nella serie degli scrittori medievali, fra il bardo carolingio e gli autori francesi del Trecento, coloro che ci forniscono il materiale più prezioso su queste sopravvivenze del paganesimo sono i cronisti tedeschi: l'abate Rudolf (1132) e l'abate Conrad von Lichtenau (1230 circa).

Inserita in una cronaca duecentesca, la favola della dea di Augusta, della sua montagna e del suo tempio rimarrà per sempre nella storia del paese e vi si svilupperà progressivamente. Conrad Peutinger (1506),[15] antiquario di Augusta, celebre per la sua tavola degli itinerari romani attualmente conservata a Vienna, individua il nesso fra la leggenda e Tacito: « Avendo appreso da quest'autore che una parte della popolazione sveva offriva sacrifici a Iside, io sono convinto » scrive il dotto autore « che la designazione della dea della no-

stra città di Augusta col nome di Cisa è errata. Il tempio che si crede sorgesse nel punto dove si trova attualmente il palazzo di città non era dedicato a Cisa, ma ad Iside, e parimenti il monte su cui sorge la prigione non è il *Cisen* ma l'*Isenberg* ».

Nanni da Viterbo (1498) narra inoltre che Iside si era recata con Osiride in Germania ai tempi di Gambrivius (Gambrinus). Mitologia e storia antica, credenze popolari e tradizioni locali s'intrecciano inestricabilmente dando origine a un unico apocrifo. L'Iside di Augusta è nata nello stesso ambiente dell'Iside di Parigi o di Melun ma poggia su una base più solida, suggellata dal nome di uno storico latino. Intessuta in una trama erudita, la leggenda si diffonde e si arricchisce grazie alle nuove ricerche storiche.

I commentatori di Tacito, e nella loro scia gli storici tedeschi, ricamano continuamente su tutti questi testi. Uno dei più celebri, Althamer, riassume i fatti nelle sue note al *De moribus Germanorum* (1529),[16] con richiami a Diodoro, Apuleio, Ottone di Frisinga e Lichtenau, aggiungendo tuttavia il nome di Isenac, a cui attribuisce la stessa etimologia di Cisara o Isenberg. Su questo argomento torneremo in seguito. Nella seconda edizione del commento di Althamer è aggiunta una descrizione della dea venuta dall'Egitto, cui gli svevi avevano eretto un tempio ad Augusta (1536).[17] Iside aveva due corna sul capo e innumerevoli mammelle sul corpo; i suoi attributi erano un sistro nella mano destra e una nave nella sinistra. Nel frattempo, infatti (1532), era uscita contemporaneamente a Friburgo in Brisgovia e ad Anversa la *Mitologia* di Georg Pictor,[18] che fu il primo erudito del Cinquecento a rinverdire la tradizione di Boccaccio; il passo iconografico del commentatore è tratto alla lettera da quest'opera, senza alcuna modifica. La *multimammia* di Macrobio risuscita in Germania prima che in Francia, dove ricomparirà grazie a Cartari (1571).

La *Cosmografia* di Sebastian Münster, che con le sue ventiquattro edizioni in meno di un secolo contribuì potentemente alla diffusione universale della leggenda, vi introdusse due elementi nuovi: una figura araldica e una celebrazione annuale. Nello stemma di Augusta non compare un *navigium*, come in quello di Parigi, ma una pigna, considerata anch'essa un emblema isiaco (fig. 70). Achille Casarus, autore di un capitolo sulla città inserito nel volume a partire dall'edizione del 1556,[19] fornisce qualche indicazione in materia:

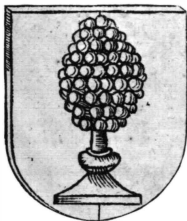
« Essi ebbero come protettrice particolare della loro città una dea di nome Cisa, in onore della quale chiamarono la loro città Cisaris. E inoltre, poiché essa insegnò loro a nutrirsi in modo più raffinato, posero sul loro stemma una pigna ».

Il culto locale assunse anche un'altra forma:

« In onore di quella bella dea gli antichi abitatori celebravano una festa annuale il giorno delle 4 calende di Ottobre, riconoscendola come loro protettrice e patrona, e perciò gli abitanti di Augusta non hanno ritegno a celebrare le loro fiere pubbliche in quello stesso giorno ».

La *Descrizione* di Casarus è riportata tale e quale nella *Cosmographie universelle* (1575)[20] di Belleforest, adattamento francese dell'opera di Münster; ma altri particolari relativi a quei riti si possono trovare nella *Storia della nazione tedesca* di Schöpper (1582),[21] in cui il tempio isiaco di Augusta viene però chiamato *Isidiskirche*:

« Quando le presentavano delle offerte si servivano di un simbolo simile a una piccola nave [*Jagschifflein*], e ciò perché essa era giunta in Egitto a bordo di una nave consimile. E con ciò essi mostravano anche che quella Iside era l'immagine di una straniera e che essa era giunta fra di loro come fra gli egizi, e aveva insegnato loro molte cose utili ».

Le notizie riguardanti la nave sono di Tacito, ma s'innestano su alcune re-

70. Stemma di Augusta.
S. Münster, ed. 1544.

miniscenze di riti pagani descritti dall'abate Rudolf sin dal dodicesimo secolo. La leggenda, che assume la sua forma definitiva alla fine del Cinquecento, viene ricapitolata ancora una volta da Marc Welser (1595),[22] amico di Galileo (che gli dedicò le *Lettere sulle macchie solari*) e cronista di Augusta, il quale la corredò della riproduzione di una scultura: si trattava di una testa antica con due ali sulla fronte, cinta da un groviglio di serpenti. Era murata nel portale di Sant'Ulrico, e veniva scambiata per l'effigie della dea tutelare poiché nessuno aveva riconosciuto in essa una maschera di Medusa (fig. 71).

71. Maschera della dea tutelare di Augusta. M. Welser, 1595. Foto B.N.

Il mistero di una divinità remota, l'irrefutabile testimonianza degli antichi, il nome di una città e di un monte, lo stemma della città, il giorno della festa, il simulacro e il viso dai lineamenti arcaici che spiccava sull'ingresso di una chiesa compongono una storia autentica e un romanzo. Ben lungi dal diventare sempre più vaga, la leggenda si arricchisce e si precisa col passare del tempo, e viene riferita da quasi tutti i cronisti e mitografi tedeschi del Seicento e del Settecento.[23]

Augusta-*Cisara*, col suo *Isenberg*, non era l'unica località il cui nome derivasse etimologicamente dall'Iside di Tacito: altri toponimi conservavano il ricordo del suo culto in Germania. Uno di essi è Isenac, citata per la prima volta da Althamer, che occupa un posto di rilievo a causa dell'interesse con cui la considerarono gli storici:

« L'opinione comune secondo cui Isenac [Eisenach], città della Turingia, avrebbe preso nome da Iside non è una vana congettura, poiché gli svevi che nei tempi antichi veneravano Iside risiedevano sull'Elba, non lontano da Isenac ».[24]

Il commentatore che scrisse queste righe sembra sicuro di quello che afferma, ma un dubbio gli traversa la mente non per la città della Turingia bensì per *Isna*, il più importante centro della Rezia: il suo nome deriva da *Isis* o da *Eisen*, che significa « ferro » in tedesco? Nonostante le prove storiche addotte

da Althamer lo stesso problema era sorto nei confronti di *Isenac*, ma era stato poi rapidamente chiarito. Secondo Fabricius (1540),[25] umanista e poeta dell'epoca, gli unici a contestarne le origini mitologiche sono gli incolti, e non certo gli eruditi: « *A ferro dictam vulgo, sed ab Iside doctis* ».

Tuttavia le due tesi non erano tanto incompatibili, poiché anche la parola *Eisen* (ferro) poteva derivare dallo stesso nome: così affermava quanto meno Turmair-Aventin (1466-1534),[26] che traduceva Iside con *Frau Eysen*. Poiché la dea aveva insegnato agli svevi l'arte di lavorare il metallo, questi l'avrebbero chiamata nella loro lingua col nome del ferro: « *Es sey ein göttlich herlige Frauw. Die Schwaben haben viel auf sie gebauwt, das Eysen nach ihr genannt* ».

Nei suoi *Annales Suevici* (1595)[27] Crusius fa ancora riferimento a questo passo, ma la polemica filologica e storica intorno a Isenac si protrasse ben oltre il Cinquecento. Un medico e cronista di Münster, Paullini (1698),[28] compilò un elenco degli autori che vi presero parte. Fra i sostenitori di Althamer-Fabricius, che sembrano avere il sopravvento, figurano Binhard (1613),[29] Ritter (1619)[30] e Omeis (1693).[31] Heinrich Husan (1577)[32] giunge ad affermare che *Isenac* era stata costruita dalla dea in persona: « *Isidis, ut perhibent, aedificata manu* », mentre il francescano Andreas Hanaeus[33] non esita a chiamarla *Isidis Urbs*.

Anche la desinenza in *nac* dell'*Isidis Urbs-Isenac* venne analizzata sotto quest'aspetto: *nac* o *nach* non potrebbe essere un'abbreviazione di *Nachen*, « navicella » o « barca »? *Eisenach-Isenacum*: « *Isenachen sive Isidis Nachen* » indicherebbe allora l'*Isidis navigium*. Ritroviamo così la *liburna* di Tacito che le popolazioni renane trainavano da una città all'altra in pieno Medioevo. Citata da Paullini, questa etimologia fu riesumata da Boehme (1748),[34] il quale la ricollegò anch'egli al *navigium Isidis* che Gronovius aveva creduto di riconoscere nell'attributo di un sacerdote germanico. In ultima analisi, tutti gli elementi convergono verso un'unica soluzione. La città di *Eisleben-Islebia* in Sassonia, nota soprattutto come patria di Lutero e situata a un centinaio di chilometri da Isenac, venne collegata allo stesso culto regionale dapprima da Schede (1648)[35] e più tardi da Omeis (1693).[36] Altri toponimi diedero materia ad analoghe speculazioni.

L'alternativa *Isis* o *Eisen* si delinea anche a Ruffach in Alsazia, dove sorge un castello che secondo Münster (1556)[37] fu costruito da Dagoberto nel 623, « e che egli fece chiamare *Isenburg*, vale a dire borgo di ferro, perché si tratta di una fortezza ben difesa contro il nemico, sebbene altri dicano che in onore della dea Iside che scoprì il grano (perché pensano che un tempo fosse adorata su quella collina a causa della fertilità di quest'ultima) il detto castello sia stato chiamato Isisburg ».

Analoghe origini avrebbe avuto il nome di Isenheim, presso Colmar. Plantin (1656)[38] parla inoltre di un monte con un tempio isiaco che sorgerebbe in Svizzera nel cantone di Zurigo:

« Fra il monte Albion e il Reuss vi è una collina su cui si vedono numerose rovine di un antico edificio. Il popolo dice che si tratta di un tempio pagano e chiama la collina *Isenberg*, vale a dire monte di Iside, dal che si può dedurre che vi sorgesse anticamente un tempio di Iside ».

Lo Zizen-Isenberg di Augusta aveva un doppio in Svizzera. Nomi analoghi spuntano fuori da ogni parte e in ogni paese, formando una catena che va dall'Asia e dall'Africa sino al cuore dell'Europa. Nel *Periplo* di Arriano sono citati un porto *Isis* sul Mar Rosso, un fiume *Isis* in Colchide e un *Isiacum Portus* in Mesia; nell'edizione pubblicata a Ginevra nel 1577 Stucki[39] li elenca tutti metodicamente, sottolineandone la connessione con la *dea egyptiaca*. Un fiume *Isis* con una città *Ad Pontem Isis*, in volgare *Ips*, nel punto in cui esso confluisce col Danubio (fig. 72) figura sulla carta della Norica dovuta a Phi-

72. *Ad pontem Isis-Ips*, carta della regione. Ph. Cluver, 1616.

lippe Cluver (1616).[40] L'abate De Fontenu (1721),[41] autore di un importante saggio sul *Culte d'Isis en Germanie*, aggiunge all'elenco due fiumi bavaresi, *Isnisca* o *Cisara quasi Cisae ara*; diversamente da Althamer egli non nutre alcun dubbio riguardo a *Isna* o *Isnea*, in Rezia, poiché sembra che sullo stemma di quella città figurasse una nave. Vi fu perfino chi pensò che anche l'*Isenstein*, la fortezza della Brunilde dei *Nibelunghi*, andasse inclusa nella scia della dea egizia.

Borghi, città, castelli, ponti, fiumi, monti e colline di vari paesi contengono nei propri nomi le stesse sillabe magiche in cui risuona l'eco di un regno millenario. Da Ys, la città bretone sommersa presso la costa dell'Atlantico, simile a Parigi-*Para Isis* e omonima di Melun, fino all'*Isiacum Portus* del Mar Nero, la carta dell'Occidente è punteggiata di queste vestigia di un'epopea nilotica.

Questa proliferazione non è priva di analogie con un mito e una geografia del nostro tempo: *Stalinobad* e *Stalingrad* come *Isenbourg* o *Isenheim*, *Stalinogorsk* come *Isenberg*, *Stalin-Canal* come *Isis*-fiume sono nati dallo stesso desiderio di eternare nei toponimi il ricordo di un eroe. La somiglianza si estende fino al significato di *Stal* (acciaio in russo e in tedesco). È evidente che questi elementi non vanno posti esattamente sullo stesso piano; da una parte abbiamo un protagonista della politica la cui impronta è stata peraltro cancellata rapidamente in seguito a fluttuazioni tattiche, e dall'altra un'immagine sacra irrigidita nella propria solennità, fuori dall'umanità e fuori dal tempo. Ciò non toglie che di essi rimanga un ricordo ossessivo, o se si preferisce una moda, corrispondente a determinati momenti di un'evoluzione storica. Gli eruditi del Cinquecento e del Seicento s'ingegnano a ritrovare dovunque Iside. Le interpretazioni etimologiche che compaiono in Francia sin dal periodo carolingio trovano in Germania un terreno particolarmente propizio al loro sviluppo. La consonanza fra il nome della dea egizia e la parola tedesca *Eisen* (ferro) presente in un gran numero di nomi propri, ne moltiplica le occasioni.

I giochi di parole non si limitano a questo: Turmair,[43] e dopo di lui gli autori più importanti, da Crusius (1593) a Schede (1648),[44] scoprirono il nome di Iside anche in quello della verbena (*Eisenkraut*). C'era poi anche il ghiaccio, *Eis*. Quest'ultimo collegamento, contrario a qualunque nozione comunemente accettata, capovolse i termini del problema in modo tale da indurre un

73. Iside *multimammia* lappone. O. Rudbeck, 1689. Foto B.N.

autore a relegare addirittura nell'estremo Nord le origini di una regina egizia. Si tratta di uno svedese, Olav Rudbeck (1630-1702), figlio di un vescovo, famoso per aver scoperto i vasi linfatici e noto anche come ingegnere e mitografo. Il suo sistema è fondato sull'*Atlantide* di Platone, culla degli dèi e delle civiltà dei popoli antichi, prima terra abitata e coltivata, che si identificherebbe con la Svezia. L'opera comprende tre volumi in folio e un atlante (1680).[45]

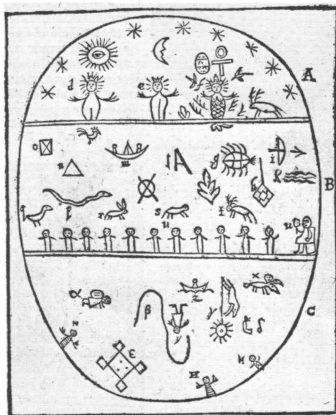
La cosmogonia iperborea è per eccellenza acquatica: la terra e la vita nascono dall'acqua, ma questa proviene dal ghiaccio, prima sostanza solida dell'universo. La diretta connessione con l'Egitto è indicata da Plutarco (XXXIV):[46]

« I sacerdoti ritengono anche che Omero, come pure Talete, abbia appreso dagli Egiziani il concetto secondo cui l'acqua è principio e origine del tutto: l'Oceano si identificherebbe con Osiride, e Teti con Iside, perché anche Teti nutre e dà forza vitale a tutti gli esseri ».

Questa Iside che sta all'origine di tutte le cose è l'acqua nel suo stato primigenio. Nell'antica lingua dei goti *Isis-Is* significa ghiaccio, mentre Teti-*Theus fiord* è una divinità cinta di ghiaccio, il cui padre, Inaco-*Jonchör* o *Jonatör*, era il re dei Cimmeri, popolo che viveva nelle tenebre. Tale nome si scompone in *Jon* o *Jona*-terra, e *Kör*-vacca, di cui Iside-Io assunse a un certo punto l'aspetto. Tutto sembra indicare che la dea era scesa fino alla valle del Nilo non dalla Grecia ma dalla Scandinavia, traversando le pianure scite con Borea. La sua immagine, del resto, ha la stessa forma umana in Lapponia e in Egitto; la vediamo rappresentata in un paesaggio artico mentre emerge dalla neve come un albero dal tronco nodoso coperto di mammelle (fig. 73). Ai lati spuntano corna di renna, simili a piante di cactus.[47]

La figura viene posta in relazione con quella di Iside-Diana di Efeso ritta fra due cervi, di cui Perrier riproduce una statua romana (1638);[48] la *multimammia* vi appare anch'essa incorniciata da corna ramose (fig. 74). Non mancano le prove della sua origine settentrionale: il nome di Iside si legge sui cippi runici, e la dea ricompare con le sue innumerevoli mammelle, simile a una pigna, sui tamburi lapponi i cui geroglifici sono « meravigliosamente conformi » a quelli degli egizi (fig. 75).[49] Un'opera di recente pubblicazione (1673)[50]

74. Iside efesia tra due cervi. O. Rudbeck, 1689.

75. Tamburo geroglifico lappone. O. Rudbeck, 1689.

76. Iside che naviga su di un pezzo di ghiaccio. O. Rudbeck, 1689 da L. Pignoria, 1670. Foto B.N.

77. Iside Faria. Dracma bronzea di Alessandria 142-145. Foto Monnaies et Médailles, S.A. Basilea.

78. Iscrizione di Brixen-Isacus. Da Turmair-Aventin, ed. 1554.

ne forniva un'ampia documentazione, mentre la maggior parte delle figure egizie di Rudbeck proveniva dalla *Mensa isiaca* di Pignoria, diventata un manuale classico la cui ultima edizione, uscita ad Amsterdam, era datata 1670.[51] Da essa era stato tratto l'elemento più spettacolare di questa dimostrazione: l'immagine di Iside ritta su un blocco di ghiaccio galleggiante (si trattava in realtà di una specie di battello), munito di un albero e di una vela (fig. 76).[52] Nel libro di Pignoria, la cui prima edizione era uscita a Venezia nel 1605, la figura era tratta da una moneta alessandrina. Le stesse immagini compaiono su dracme bronzee di epoca imperiale,[53] dove si vede l'*Isis-Pelagra* e l'*Isis-Pharia* navigare su imbarcazioni rudimentali con lo stesso albero arcuato, la stessa vela stretta fra le mani, le stesse vesti svolazzanti al vento (fig. 77). Questa Iside veleggiante si può riconoscere anche nella Fortuna che naviga su una conchiglia come Venere, e che si diffonde nelle figurazioni allegoriche a partire dal Cinquecento.[54] Tale imbarcazione è quella che nel libro di Rudbeck diventa, per deduzione etimologica, un blocco di *jis*, di *eis*, di ghiaccio galleggiante.

Appare quindi irrefutabile la tesi secondo cui la dea degli egizi, nata nel chiarore e nel freddo delle notti polari, sarebbe partita da quelle distese di ghiaccio per donare a tutto il mondo i suoi benefici e la sua conoscenza profonda delle cose. Nel suo viaggio verso il Mediterraneo avrebbe lasciato tracce del suo culto in tutta Europa; l'*Isis* di Tacito e la *Cisa* di Augusta sono la *Disa* o la *Diana* solare delle *Edda* scandinave.[55] Il mondo viene capovolto dall'etimologia e dalla fascinazione del Nord.

Al materiale etimologico accumulato intorno alla leggenda si aggiunge la documentazione epigrafica, la cui utilizzazione risalirebbe al tredicesimo secolo con la lapide di Augusta relativa a Cisen-Isenberg e già citata da Lichtenau. Gli storici e i cronisti di tutte le epoche conoscono la poesia e il prestigio dei messaggi lapidari. Proseguendo le proprie ricerche mitologiche, Turmair[56] ne produce altri due risalenti all'epoca di Massimiano. Uno di essi (fig. 78) diceva:

ISIDI
MYRIONYMAE
SACRVM
FESTINVS T IVLI
SATVRNINI G PP
SERARI POSVIT
FORTVNATVS
EIVSDEM SER I S
FACIVNDVM
CVRAVIT.

Secondo l'autore si trattava di una stele votiva, dedicata alla regale e benefica dea dai mille nomi da un certo Festino che l'aveva fatta erigere dal suo schiavo Fortunato dopo aver ottenuto una guarigione.

Le lastre marmoree erano state scoperte a sud di Innsbruck, nella zona di Brixen (Bressanone), detta in origine *Eisack* o *Isacus* e perciò sicuramente collegabile al culto attestato dalle iscrizioni. Questo nome, del resto, designa ancora oggi un fiume. Le iscrizioni figurano nella raccolta di Apianus-Amantius (1534)[57] insieme ad altre due (ISIDI AUG.) provenienti da Pittau in Stiria, e a

una terza dedicata a Serapide e dissotterrata nel 1493 in una casa privata di Vienna (fig. 79). La leggenda dell'Iside sveva e dell'Iside danubiana poggia indiscutibilmente su qualche tradizione locale, e altrettanto si può dire dell'Iside svizzera.

INSCRIPTIONES
AVSTRIAE·
¶ Viennæ inuentum in domo Ioannis Gennter in der
VVulpinger strafs sub terra Anno domini 1493. per
Henricum Schruttauer Ciuem Vien. & suos complices
inquirentes Thesaurum abditum & per Somniũ
vt augurabant ostensum.

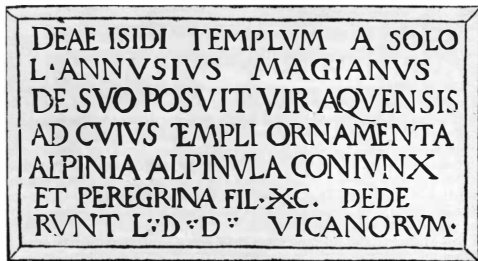
I. O. M. SARAPIDI·
PRO SALVTE IMP· L· SEPT· SEVERI
PII, PERTINAC, AVG· ARABICI·
ADIABEN· PARTICI MAXIMI ET
IMP, M· AVRELI· ANTONINI AVG·
ET· L· QVIRINALIS MAXIMVS
TRIB· MILIT. LEG· X· GERM·
P, F· V· S· L· L· M·

79. Iscrizione di Vienna. Apianus-Amantius, 1534.

Nel narrare la storia della regina egizia venerata in queste regioni della Germania, e in particolare in quelle elvetiche, Johann Stumpf (1586)[58] si basa soprattutto su una di queste testimonianze epigrafiche:

« Il villaggio di Wettingen in Argovia, che esisteva già ai tempi dei romani e durante la loro occupazione, possedeva un tempio pagano dedicato alla dea Iside, come afferma una antica iscrizione incisa sul marmo che si può vedere ancora oggi, murata sul campanile della chiesa » (fig. 80).

Secondo l'interpretazione di Stumpf il tempio sarebbe stato eretto in onore della dea Iside da Lucio Annusio Magiano, di Baden, che lo avrebbe costruito a proprie spese sin dalle fondamenta. Le decorazioni sarebbero state offerte dalla sua consorte Alpina Alpinula e da sua figlia Peregrina, mentre il terreno sarebbe stato donato dalla popolazione del villaggio in segno di riconoscenza.

DEAE ISIDI TEMPLVM A SOLO
L·ANNVSIVS MAGIANVS
DE SVO POSVIT VIR AQVENSIS
AD CVIVS TEMPLI ORNAMENTA
ALPINIA ALPINVLA CONIVNX
ET PEREGRINA FIL·XC. DEDE
RVNT L·D·D· VICANORVM·

80. Iscrizione di Wettingen. J. Stumpf, 1586.

81. Rilievo di Emmenzheim. J.H. Falckenstein, 1733.

Il testo è citato da Plantin (1656),[59] il quale aveva scoperto dal canto suo il tempio di *Isenberg* nel cantone di Zurigo e ne aveva tratto la convinzione che Iside fosse la principale divinità degli elvezi.

Frattanto l'iscrizione era stata inclusa insieme alle altre nel *corpus* di Gruter (1602-1603),[60] in cui una sezione speciale dal titolo *Isis, Serapis* comprende una cinquantina di epigrafi di origine perlopiù italiana. Sappiamo che la loro classificazione è dovuta allo Scaligero, il principale fautore dell'opera.

I mitografi si affrettarono a utilizzare tutto questo materiale, inserendolo tale e quale fra le fonti puramente leggendarie. *De diis germanis* di Schede (1648)[61] pone sullo stesso piano le iscrizioni bavaresi di Turmair, i versi su Isen-Cisenberg di Lichtenau e l'epitaffio del cippo funerario citato da Diodoro Siculo:

IO SONO ISIDE, REGINA DI OGNI TERRA, COLEI CHE FU ISTRUITA DA MERCURIO, E NESSUNO PUÒ ANNULLARE LE LEGGI DA ME STABILITE.

Il libro dell'Antichità viene composto con frammenti eterocliti; il cippo di cui soltanto i sacerdoti isiaci conoscono l'ubicazione segreta in Arabia, la lapide andata perduta sul monte di Augusta, le pietre romane scoperte qua e là confluiscono in un unico mondo fatto di realtà e di favola.

Alle lapidi si aggiungono alcune immagini scolpite. Ogni tanto qualche testo ne fa cenno, ma senza fornire molti particolari sul loro aspetto. Fra questi monumenti figura un idolo di Lüneburg in Sassonia, considerato dapprima di natura essenzialmente lunare (Irenicus, 1518)[62] e più tardi identificato con Iside (Willich, 1551; Omeis, 1692).[63] Di esso non si sa nulla, tranne il fatto che si trovava su un monte nel punto in cui venne poi costruito il monastero di San Michele e che sul capo aveva delle corna. Ancora più scarse sono le notizie sull'effigie notata da un viaggiatore (1632)[64] in un castello nei dintorni

di *Isenburg* in Franconia, che corrispondeva evidentemente a quello di Ruffach in Alsazia. La scultura di Augusta non era altro che una testa di Medusa. In compenso possediamo un disegno rappresentante un bassorilievo che si trovava a Emmenzheim, importante centro del paganesimo danubiano situato a nord di Ingolstadt e distrutto da Carlomagno nel 793.

Questa località fu oggetto di due dissertazioni di Friese (1701 e 1705)[65] e di uno studio approfondito incluso nelle *Antichità di Northgowe* di Falckenstein (1733).[66] Due personaggi, un uomo e una donna, sono scolpiti su due facce contigue di una pietra quadrata che proviene probabilmente da un tempio (fig. 81). Il rilievo è rozzo, di gusto più arcaizzante che arcaico. L'uomo è accovacciato, mentre la donna è in piedi: ha un viso perfettamente rotondo e un corpo simile a una stele tornita con due mammelle. Queste figure sono accompagnate dalla dicitura seguente:

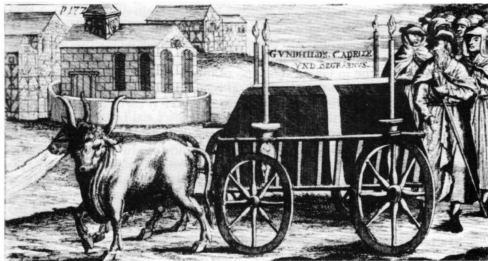
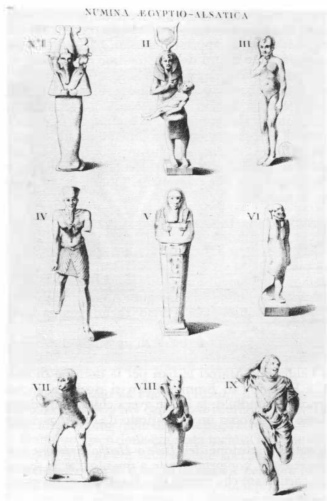
OSIRIS UND ISIS ZU EMMENZHEIM

e da questa spiegazione:

« La donna scolpita nella pietra che si vede nell'incisione su rame è certamente l'Iside che era venerata in quel luogo, come pure dagli svevi e da altre popolazioni tedesche. Tuttavia, come l'uomo che raffigura Adamo, anche Iside è identificata con Eva che è Ishà in ebraico. Perciò Tacito chiama Iside l'Ishà tedesca ».

Il passo sui primi uomini è una traduzione letterale di un brano di Vossius (1641),[67] professore a Leida e notissimo mitografo, che con la sua esegesi ebraica fornì a Schede e a Guillaume Marcel le basi per la dottrina di una proto-Vergine druidica. Alla leggenda di Emmenzheim si ricollega anche quella di una druidessa di nome Gundhild, la quale aveva chiesto che dopo la sua morte il suo corpo fosse posto sopra un carro tirato da due giovenche (fig. 82):

« E ciò per rispettare un'antica tradizione dell'*Iside* o *Hertha Erda* che era venerata un tempo in quella regione, conformemente a quanto Tacito aveva detto di Iside o Hertha, e in particolare che questa dea viaggiava su un carro tirato da due vacche ».

Fu la trasposizione in tedesco — in cui « terra » è *Erde-Erda-Hertha* — della definizione classica *Isis lingua Aegyptiorum terra appellatur* (Isidoro da Siviglia) a

82. Carro funebre della druidessa Gundhild. J.H. Falckenstein, 1733.

83. Divinità egizio-alsaziane. J.D. Schoepflin, 1751.

rendere possibile questa confusione fra due divinità ben distinte, una delle quali è essenzialmente germanica mentre l'altra è egizia per eccellenza. Nell'opera di Tacito esse figurano ognuna in un capitolo diverso: Iside nel IX e Hertha (più esattamente Nerthus) nel XL.[68] Soltanto la seconda viaggia, quando lascia la sua isola e il suo bosco sacro, su un carro coperto da un velo e tirato da giovenche, mentre l'attributo di Iside è di regola la nave. Tuttavia abbiamo già visto che in Gallia venivano usati per la dea gli stessi animali da tiro (fig. 64).[69] La liburna dell'antichità, il battello montato su ruote, la nave che reca come insegna l'immagine della vacca (Io) e il carro tirato da buoi o giovenche si susseguono nello stesso convoglio.

Il rilievo di Emmenzheim venne indubbiamente eseguito da artisti locali in epoca tarda. In varie località furono però rinvenute anche autentiche figure egizie, portate dalle truppe occupanti: una statuetta di Iside che allatta Horos, un Osiride e un Arpocrate furono radunati da Schoepflin, nel suo libro sull'Alsazia (1751),[70] su un'unica tavola (fig. 83) dal titolo:

NUMINA AEGYPTIO-ALSATICA

L'autore afferma di aver scoperto nella regione parecchie vestigia del loro culto, e di possedere nel proprio museo una ricca raccolta di oggetti del gene-

84. Figure della collezione di Brandeburgo. L. Berger, 1750.

re. Egli ritiene che Iside fosse stata introdotta in quella regione non dai romani ma dai « Galli meridionali » o dai germani. L'idolo di Saint-Germain-des-Prés e l'opera di Tacito sembrano confermare tale ipotesi. I bronzi egizi sono presentati non come curiosi oggetti di un traffico straniero ma come testimonianze di un passato nazionale. Alcune statuette analoghe, ma di provenienza ignota, si ritrovano in un repertorio delle collezioni del Brandeburgo, 1750 (fig. 84).[71]

L'importanza di tali apporti è del resto confermata da scoperte e scavi compiuti in epoca moderna. Un'immagine e un altare di Iside vengono segnalati nella zona di Ips, l'Isis Pons di Cluver. Fra i soldati di Vespasiano di stanza sul Danubio e nella Norica vi sarebbero stati deli egiziani e dei mauri.[72] In un articolo dedicato al culto romano di Iside nella regione della Mosella, Arnoldi[73] menziona fra l'altro due statuette della dea con Horos sulle ginocchia, scoperte nel 1886. Un'analoga immagine egizia, rinvenuta nel 1846 in una tomba romana a Pfullingen, venne scambiata dapprima per una Madonna col Bambino;[74] nel quarto secolo sant'Epifanio aveva fatto la stessa confusione.

Altre due raffigurazioni della dea, un avorio e una statua inclusi in monumenti medievali, occupano un posto di rilievo in questo gruppo. L'avorio,

85. Iside con la sua nave. Avorio alessandrino. Aquisgrana, cattedra del duomo, inizi dell'undicesimo secolo. L. Lersch, 1846.

una tavoletta alessandrino-copta, fu inserito nel rivestimento in rilievo della cattedra del duomo di Aquisgrana,[75], al centro del quale compare il Cristo in maestà. Iside vi è raffigurata in piedi, che sorregge con la mano sinistra Horos sotto una specie di baldacchino e con la destra la nave a lei sacra (fig.85); l'immagine si trova alla stessa altezza del Salvatore circondato dagli evangelisti, che supera notevolmente in dimensioni. L'opera, che reca un'iscrizione di Enrico II (1002-1014), venne restaurata nel dodicesimo secolo. Studiando questo bassorilievo nell'ambito delle sopravvivenze del paganesimo, Lersch[76] propone un accostamento fra il *navigium Isidis* esposto alla vista di tutti nell'antica cappella palatina e il battello montato su ruote che nel 1132 veniva portato in processione nella stessa città.

86. L'Iside della chiesa di Sant'OrsolaaColonia. Römisch-germanischer Museum. Foto Rheinisches Bildarchiv.

Nel suo studio dedicato a tutti questi culti in Renania[77] Schaffhausen aggiunge a tale materiale una statua scoperta a Colonia nel 1882 (fig. 86). Essa si trovava nella navata centrale della chiesa di Sant'Orsola, costruita fra l'undicesimo e il dodicesimo secolo, e raffigurava una donna seduta identificata dall'iscrizione

ISIDI
INVICTE

La statua, col basamento trasformato in capitello cubico, venne incorporata nello spessore del muro e usata come materiale da costruzione per un edificio romanico. Dapprima si credette che colà sorgesse in precedenza un san-

tuario pagano, al cui posto sarebbe stata poi costruita la chiesa. Un altare votivo dedicato a Iside e scoperto nelle vicinanze sembrò confermare tale ipotesi[78] fino al momento in cui furono messe in luce le fondamenta di una basilica primitiva con un'unica abside:[79] da ciò si dedusse che l'*Iseum* eretto nel primo secolo della nostra era doveva sorgere in prossimità della chiesa anziché nello stesso punto.

Quali che siano le ubicazioni esatte degli edifici più tardi, la storia della chiesa di Sant'Orsola è analoga alla leggenda di Saint-Germain-des-Prés. È indubbio che l'idolo parigino fu lasciato in vista nella chiesa romanica come un cimelio che turbava la fede popolare, mentre la dea della città renana fu celata nello spessore della muratura; qualcuno ha persino affermato che vi venne imprigionata simbolicamente, per rappresentare la vittoria sull'invincibile.[80] Ciò non toglie che vi sia una notevole concordanza di elementi in due sedi indipendenti; con le successive fasi della sua vicenda la statua di Colonia costituisce d'altra parte una delle migliori testimonianze pervenute materialmente fino a noi della diffusione dei culti egizi in tutto l'impero romano[81] e dei loro prolungamenti postumi. Le favole insensate nacquero da realtà storiche.

6. *L'Osiride italo-germanico*

Anche Osiride, fratello e sposo di Iside, visitò i paesi dell'Occidente; in ultima analisi la sua sorella e sposa si limitò a seguirlo. Diodoro Siculo accenna al viaggio di Osiride in Europa, mentre Turmair-Aventin (1466-1534) ne dà una descrizione particolareggiata:[1]

« Il re Oryz [Osiride], che regnava sull'Egitto, reclutò un grande esercito per combattere contro i giganti [...]. Giunse in Grecia per mare e pose suo figlio Macedone — che significa lupo — sul trono del paese che dal suo nome fu chiamato Macedonia [...]. Poi, insieme all'altro suo figlio di nome Anubi, che significa cane nella nostra lingua — questi animali figuravano sulle loro insegne e sulle loro corazze — si recò nel paese dove sorge attualmente Costantinopoli, vi spodestò il tiranno Licurgo e proseguì fino a Damasco, in Siria ».

A parte l'episodio della puntata in Siria, che non compare nella *Biblioteca* dello storico greco, la narrazione del cronista di Augusta si attiene fino a questo punto a quella di Diodoro Siculo. In particolare, i passi relativi ai figli del re dicono che:

« Famosi per il loro coraggio, essi si munirono delle più straordinarie armi da difesa prese da certi animali le cui abitudini non erano dissimili dall'audacia di quei due guerrieri. Anubi portava un elmo di pelle di cane. Macedone indossava un busto di lupo ed è per tale motivo che questi due animali sono venerati presso gli egizi ».[2]

A partire dal momento in cui Oryz-Osiride entra in Germania il racconto cinquecentesco si arricchisce di particolari inediti:

« Egli tornò poi indietro e giunse fino al Danubio, nel punto in cui il fiume si divide in sette bracci che si gettano nel Mar Nero. Egli voleva confrontare il maggior fiume d'Europa col Nilo, il maggior fiume d'Egitto, e vedere da dove nascesse quel grande corso d'acqua. Voleva inoltre conoscere i popoli e i paesi del Danubio in Germania, e insegnare loro il modo di nutrirsi e anche di rovesciare il potere ingiusto. Il re Oryz risalì quindi il fiume e traversò il ducato d'Austria e la Baviera, come viene chiamata oggigiorno, dove fu ricevuto con grandi onori. Ciò avvenne nell'anno 2200 dalla creazione del mondo. Il re Api o Oryz risalì ancora il Danubio fino alle sue sorgenti, dove fu mirabilmente accolto dal nostro re Marsus cui insegnò insieme alla propria moglie (*Hausfrauw*), Eysen, l'arte di lavorare i metalli, l'agricoltura, la medicina, le virtù delle erbe e il modo di fabbricare la birra con l'orzo. L'Italia mandò colà un'ambasceria per chiedere al re Oryz che la liberasse dal feroce dominio dei giganti selvaggi. Ciò fu fatto; il re si recò in Italia, vi sgominò i giganti e vi regnò per dieci anni in prosperità, pace e giustizia. Egli lasciò poi il trono a suo nipote, di nome Lestrigone, tornò in Egitto e lasciò come ricordo perenne una grande colonna di marmo su cui erano narrate le gesta da lui compiute con l'aiuto di eroi, duchi e signori. Vi era anche il resoconto del suo soggiorno in Germania e alle sorgenti del Danubio. Questa iscrizione sulla colonna è riportata anche da Diodoro Siculo. Essa si trova nel Libro I [...].

« Nel frattempo tutti i giganti che ancora vivevano in altre terre si allearono con Tifone, fratello maggiore di Oryz. Insieme ai ventisei giganti che si erano uniti a lui, Tifone uccise vilmente suo fratello Oryz, re d'Egitto, e lo tagliò a pezzi. Ognuno dei congiurati ne prese uno [...].

« Frauw Eysen [Iside], sorella e sposa del re Oryz, radunò allora i suoi figli Horos, Thot e Lybis (Apollo, Ermes ed Eracle per i greci), sollevò tutto il paese d'Egitto e spodestò il fratricida. Tutte le membra di suo marito vennero raccolte e poste in una grande tomba al Cairo, detto un tempo Menfi. Il re Api o Oryz divenne un dio [...]. Presso la sua tomba si trovava sempre un bue sacro, Serapide; quando questo moriva, un altro gli veniva consacrato a perenne ricordo della sua bontà. Il re Oryz era venerato in tutto il mondo. Anche per questo il dio degli ebrei aveva l'aspetto del bue (il Vitello d'Oro) [...]. Chiese e conventi gli furono dedicati dagli antichi dovunque, in tutto l'universo. La sua tomba al Cairo fu distrutta soltanto quattrocento anni dopo la nascita di Cristo, ai tempi di san Gerolamo ».

E che ne fu di Iside, dopo questi avvenimenti?

« Essa visse per circa quattrocento anni. Dopo la morte del marito si rimise in viaggio per trasmettere a tutti i popoli le conoscenze che aveva in comune con il consorte. Si recò anche presso il re Schwab [Suevus], in Germania, dove insegnò fra l'altro a cuocere il pane e a tessere il lino e fece conoscere agli uomini l'uso del vino e dell'olio. Fu quindi considerata un'insigne benefattrice e riconosciuta regina degli dèi. La sua immagine fu dipinta in forma di nave per indicare in tal modo che era venuta da paesi lontani traversando il mare. La regina Frauw Eysen si recò poi in Italia dove fu chiamata Cerere, Giunone, *regina dearum* o regina del cielo ».

Pur seguendo nelle grandi linee i racconti di Diodoro e di Tacito, questo testo curioso narra nella parte dedicata all'Europa episodi del tutti nuovi. Il Danubio e il Nilo, i due grandi fiumi terminanti con un delta diviso in sette bracci, furono spesso posti a confronto da autori dell'antichità come Sallustio, Erodoto e Pomponio Mela.[3] Secondo Ausonio:

Re delle acque illiriche, primo fra i fiumi
Dopo di te, o Nilo, il Danubio lieta alzò la fronte dalla sorgente.[4]

Nel narrare il viaggio di Osiride in Europa Turmair aveva presente questa tradizione. La maggior parte degli elementi nuovi da lui introdotti — spedizione e regno in Italia, iscrizione commemorativa su una colonna marmorea, ritorno di Iside in Occidente — provengono però dagli scritti di Giovanni Annio detto Nanni o Nannio, un italiano che irruppe di prepotenza nella formazione e nella vicenda di queste leggende all'indomani stesso del Medioevo.

Nanni, uno dei personaggi più strani del Quattrocento, nacque a Viterbo nel 1432, entrò nell'Ordine domenicano e diventò predicatore e professore di teologia, specializzandosi nelle lingue orientali. Ricevette da Alessandro VI il titolo di Maestro del Sacro Palazzo; e morì nel 1502, forse avvelenato da Cesare Borgia, figlio del papa. La sua prima pubblicazione (1480)[5] è un commento all'*Apocalisse* in cui l'Anticristo è identificato con Maometto. La sua opera principale è una raccolta, corredata di commenti, di autori antichi di cui egli sostiene di aver ritrovato opere perdute. Alcune — quelle di Berosso e Manetone — gli sarebbero state vendute da un confratello armeno a Genova, mentre le altre — dovute a Catone, Fabio Pittore e Senofonte — sarebbero state scoperte fra i manoscritti di una raccolta costituita intorno al 1315 nella casa di un magistrato di Mantova, dove egli si sarebbe recato al seguito di un cardinale.

Si trattava di apocrifi, se non di falsi, che tuttavia suscitarono fra gli eruditi

un profondo turbamento che si sarebbe protratto a lungo.[6] Il libro, uscito a Roma e a Verona nel 1498,[7] ebbe sotto vari titoli un numero altissimo di edizioni postume;[8] venne anche tradotto in italiano (1583),[9] e alcuni estratti furono inclusi in antologie classiche.[10]

Le principali rivelazioni sul soggiorno di Osiride in Europa sono attribuite a Berosso,[11] il sacerdote caldeo del terzo secolo a. C., e autore di un libro che sarebbe stato miracolosamente riscoperto a Genova, in casa di un monaco proveniente dall'Asia Minore. Nel trattato sui monarchi orientali, il capitolo dedicato al decimo re d'Assiria dice fra l'altro:

« Il decimo re d'Assiria, Beloch, successore di Bal, regnò per trentacinque anni. Sul trono di Germania sedeva Gambrivius, sesto re della dinastia di Tuescon e uomo crudelissimo. In Emazia comincia in quegli anni il regno di Macedone, figlio di Osiride, di cui quella provincia conserva ancor oggi il nome. In quel periodo Osiride sconfisse i giganti che tiranneggiavano il paese. Gli italici, oppressi dai giganti, si recarono da Osiride durante il suo soggiorno presso le sorgenti del Danubio e gli chiesero aiuto. Osiride conquistò tutta l'Italia e vi regnò trionfalmente per dieci anni, lasciando poi il trono ai giganti Gianigeno e Lestrigone, suoi nipoti e figli di Nettuno ».

Il sistema leggendario assume una forma nuova grazie ai nomi dei sovrani contemporanei, che ne definiscono la cornice storica e il contesto geografico: su questo passo, attribuito al sacerdote-mago di Babilonia, si basa Nanni da Viterbo per creare la fiaba nilotica in cui profonde tutta la sua scienza e tutta la sua fantasia. Nell'opera, che segna una radicale trasformazione delle fonti, l'Iside-Io di Ovidio che aveva predominato fino alla fine del Medioevo viene sostituita dall'Osiride di Diodoro Siculo. I commenti di Nanni arricchiscono la favola antica di minuziosi particolari, in cui sono successivamente descritti il viaggio di Osiride verso le sorgenti del Danubio e il suo incontro con un sovrano germanico, l'insegnamento della potatura degli alberi, dell'agricoltura e della fabbricazione della cervogia — la birra degli antichi — e la guerra in Italia.

Nel rielaborare questo scritto Turmair ne rispettò le linee principali ma anticipò le date di un cinquantennio circa, sostituendo a Gambrivius il padre, Marsius, quinto re di Germania, e abbreviando la parte transalpina che aveva invece un'importanza preponderante.

Secondo Nanni i tiranni della penisola erano stati sconfitti in tre battaglie: Osiride aveva sferrato il suo attacco dall'Istria e suo figlio Ercole Egizio nella regione vesuviana, mentre l'ultimo combattimento si era svolto fra i monti Cimini, presso Viterbo. L'*Appennino* non aveva forse preso il nome dal re *Api*, che l'aveva valicato per andare e combattere contro i giganti? Ma Api si chiamava anche *Taurus*, e allo stesso modo l'Appennino confluiva e anzi si confondeva coi monti Taurini. D'altronde *Apenninus*, ultima divinità degli italici, si chiamava anche *Taurinus*: tale etimologia viene attribuita a Catone,[12] cui sarebbe stata tramandata da Antioco di Siracusa tramite Dionigi d'Alicarnasso.[13] Questi narra che quando Ercole traversò l'Italia coi buoi di Gerione, un vitello si allontanò dalla mandria fuggendo fino alle coste della Sicilia. Tutte le regioni traversate dal *vitulus* presero il nome di *Vitulia*, che perse la *v* e divenne *Italia*. Beninteso, si trattava sempre dello stesso animale divino e regale. Gli accostamenti più arditi sono infallibili: *Trevisium-Treviso* è una corruzione di *Taurisium*, e *Osiricella* conserva intatta la radice osirica. Il re e dio degli egizi si può riconoscere sotto varie forme nella geografia e nel nome stesso del paese.

Ma dove si trovava esattamente la sua residenza durante i dieci anni del suo regno? A Viterbo, naturalmente — culla e prima città dell'Etruria, dove

in San Lorenzo sorge ancora una colonna coperta di iscrizioni simili a quelle che il re soleva erigere nelle terre da lui conquistate. Nanni la descrive nel secondo libro della sua raccolta.[14]

Il monumento che ricordava i trionfi di Osiride si trovava davanti alla transenna della chiesa, che sarebbe stata in origine un tempio di Ercole: si trattava di una stele o di una colonna d'alabastro, con « lettere egizie » in rilievo. Simili geroglifici sono menzionati da parecchi autori, e in particolare da Plinio.[15] La bizzarria di quei segni conferiva alla scrittura sacra un aspetto tipicamente surrealistico. Al centro sorgeva una quercia, il cui tronco aveva la forma di uno scettro mentre i rami superiori ricurvi formavano il contorno di un occhio. Ai piedi dell'albero si vedeva un coccodrillo o un drago; fra le foglie si distinguevano due nidi simili a cestelli, contenenti una nidiata urlante sulla quale piombavano due falchi. Ai due lati sbucavano due teste, una di uomo e una di donna, con la metà destra chiomata e la metà sinistra rasata. Lo sfondo era ornato di pampini e colombe.

Ogni elemento di questo bassorilievo cela un simbolo. Lo scettro sormontato da un occhio è l'emblema stesso di Osiride, come affermano Macrobio[16] e Senofonte. I rami della quercia raffigurano le sue campagne vittoriose. Anche la testa rasata per metà è quella del re, che secondo Diodoro Siculo si era lasciato crescere i capelli durante le sue guerre liberatrici e se li era tagliati soltanto al suo ritorno in Egitto. Macrobio[17] dà un'interpretazione astronomica: « Gli egizi [...] lo rappresentavano [Osiride-Sole] con la testa rasata e la chioma soltanto sul lato destro. I capelli rimanenti significano che il sole non è mai invisibile alla natura, mentre quelli tagliati, che però conservano la radice, indicano che questo astro, anche quando non lo possiamo vedere, conserva — come i capelli — la facoltà di rispuntare ».

La testa di donna che si affaccia dall'altra parte è quella di Xante, musa egizia di Sais e cugina germana di Osiride che lo ha seguito nelle sue spedizioni. I nidi con gli uccelli sono l'Italia e i suoi figli che invocano aiuto contro il tiranno, simboleggiato dal drago, mentre i falchi rappresentano la rapidità del soccorso e i racemi di vite raffigurano la produzione del vino e l'agricoltura in genere. I geroglifici vanno interpretati nel modo seguente:

> IO SONO IL RE OSIRIDE, GIOVE IL GIUSTO CHE DOMINÒ L'UNIVERSO E VENNE CON LA MUSA XANTE SINO AI CONFINI DELL'ITALIA, VALE A DIRE ALLE SORGENTI DEL DANUBIO.
>
> IO SONO IL RE OSIRIDE, IL QUALE, CHIAMATO DAGLI ITALICI, HA TRIONFATO SUI LORO OPPRESSORI ATTACCANDOLI DA AMBO I LATI.
>
> IO SONO OSIRIDE CHE HA INSEGNATO AGLI ITALICI AD ARARE, A SEMINARE E A FARE IL VINO, E CHE HA LASCIATO LORO I SUOI DUE NIPOTI AFFINCHÉ DOMINASSERO LA TERRA E I MARI.

Alla colonna geroglifica sperduta nei deserti arabici e descritta da Diodoro Siculo corrisponde quest'altra colonna simmetrica, scoperta da Nanni a Viterbo e che sarebbe stata eretta dallo stesso Osiride nella città da lui costruita. Lo stesso accostamento venne proposto da Turmair, il quale citò quest'iscrizione interpretandola a modo suo. Valeriano (1561)[18] ricostruì una di queste epigrafi basandosi non su Diodoro Siculo o su Nanni ma su Erodoto[19] che l'attribuiva a Sesostri, altro conquistatore del mondo.

Pur partecipando naturalmente a tutte queste avventure, Iside rimane dapprima all'ombra di Osiride (presso i tedeschi, influenzati da Tacito, avviene il contrario) e assume un ruolo importante soltanto dopo la morte del suo au-

gusto consorte, di cui prosegue la missione civilizzatrice. Appunto in questa sua veste di continuatrice di una grande opera Nanni la fa ritornare in Occidente, dissociando in qualche modo l'attività dei due coniugi.[20] Secondo i suoi calcoli Iside avrebbe vissuto seicento anni, che Turmair riduce a quattrocento. Era stata vista alle nozze di Iaso, re dell'Etruria, con Cibele: un'iscrizione posta sotto una statua conferma la sua presenza a Viterbo, fra gli invitati alla festa. In Italia Iside era chiamata Cerere *frugifera* o *legifera*. Plinio[21] narra che essa insegnò agli uomini a nutrirsi di frumento anziché di ghiande, introducendo il grano come alimento in Attica e in Sicilia. Nanni vi aggiunge anche l'Italia, precisando che a Viterbo era anche stato cotto il primo pane. Inoltre il commentatore di Berosso fa ritornare Iside in Germania, dove si era già recata con Osiride ai tempi di Gambrivius, navigando sul Reno e sugli altri fiumi. Questa volta essa vi incontra Ercole Alemanno, decimo re del paese e contemporaneo di Iaso, re dei toscani. A questo punto Turmair sposta gli eventi di tre generazioni, mettendo la dea degli svevi di Tacito in diretta relazione col re Suevus.

Questi sono i principali contributi del domenicano italiano al mito in cui egli introdusse mondi fantastici e familiari. Nessuno vide mai i famosi libri degli antichi di cui pubblicò e commentò i testi, ma la colonna d'alabastro esistette davvero: così sostiene Valeriano (1477-1560)[22] nei suoi *Hieroglyphica*, verso la metà del Cinquecento:

« A Viterbo si può vedere su di una colonna d'alabastro uno scettro con foglie di quercia: i rami più bassi sono tagliati, quelli più alti invece attorti l'uno all'altro in modo da raffigurare un occhio. Plutarco ritiene che quella figura rappresenti Osiride, il quale come tramandano alcuni regnò non soltanto sull'Egitto ma anche sull'Italia ».

Un secolo dopo il monumento era ancora al suo posto, ma qualcuno si è chiesto se la scultura fosse davvero antica. Giehlow[23] ritiene che un marmo autentico relegato in un angolo buio della chiesa fosse stato sostituito con un bassorilievo eseguito in base alle istruzioni di Nanni. L'operazione era riuscita. Sembra che ne fosse stata tentata un'altra, ma con esiti meno felici. Antonio Agustin (1587),[24] noto numismatico e arcivescovo di Tarragona, riferisce infatti:

« A quanto mi è stato narrato da Latino Latini, nativo di Viterbo, uomo dotto e di grande probità, frate Juan Annio fece scolpire certi caratteri su una pietra che sotterrò poi in un vigneto presso Viterbo. Di lì a poco egli chiese che si scavasse il terreno in quel punto, assicurando che secondo i suoi libri colà si trovava il tempio più antico del mondo. Quando quella pietra fu dissotterrata egli manifestò grande meraviglia e la fece portare trionfalmente ai magistrati cittadini, servendosene per far loro credere che Viterbo era più antica di Roma e che era stata fondata da Iside e Osiride, vissuti duemila anni prima di Romolo. Il testo dell'iscrizione così trovata, da lui tradotto, cominciava come segue: EGO SUM ISIS ».

Il cippo di San Lorenzo doveva quindi essere completato da una stele isiaca. Nanni ricorse probabilmente a quell'espediente dopo la pubblicazione del suo libro (1498), per rassicurare i dubbiosi e convincere gli scettici con una nuova scoperta fatta in presenza di testimoni; a meno che non l'avesse fatto precedentemente anche con la colonna di Osiride, ma in condizioni che non gli avevano permesso di servirsene. Comunque si siano svolti i fatti, non se ne trova traccia nelle sue opere. È possibile che Latino Latini lo avesse calunniato? La messinscena degli scavi archeologici denota una mentalità simile a quella rivelata dai mirabolanti acquisti di libri favolosi presso un monaco e un magistrato, con un cardinale sullo sfondo; in questo caso si trattava in-

87. Iside sovrana d'Egitto che insegna le scienze e le leggi, Pinturicchio, 1492-1494. Appartamenti Borgia in Vaticano. Foto Anderson-Giraudon.

88. Iside che ritrova le membra di Osiride e tomba di Osiride, Pinturicchio, 1492-1494. Appartamenti Borgia in Vaticano. Foto Anderson-Giraudon.

89. Processione di Api, Pinturicchio, 1492-1494. Appartamenti Borgia in Vaticano. Foto Anderson-Giraudon.

dubbiamente di un'impostura premeditata, ma al tempo stesso di una rivelazione e di un atto di fede. Frate Annio da Viterbo, religioso di incontestabile erudizione, era animato da convinzioni profonde che davano corpo alle sue visioni, le quali trovarono una proiezione anche negli appartamenti Borgia in Vaticano.

Gli affreschi del Pinturicchio (1492-1494)[25] rappresentano il mito di Osiride, Iside e Api in conformità con la nuova versione che abbandona la tradizione di Iside-Io, amante di Giove. Essi mostrano la regina d'Egitto in atto di insegnare le scienze e le leggi (fig. 87), Iside che ritrova le membra straziate di Osiride, il sarcofago di Osiride, una piramide rivestita di decorazioni geometriche (fig. 88), l'apparizione di Api accanto a una piramide simile alla creazione di un orafo (tav. VII), e il bue sacro portato in processione su un tabernacolo (fig. 89). Il tema si riferisce alla mitica ascendenza di Alessandro VI: il toro che figurava sul blasone dei Borgia è stato identificato con l'Api di queste scene,[26] che glorificavano le origini eroiche della famiglia del papa. Questi sarebbe disceso in linea diretta dall'Ercole egizio, figlio di Osiride e di Iside.[27] Il pontefice manteneva frequenti rapporti con Nanni, presso il quale si era persino recato con tutta la curia visitando Viterbo in occasione di una scoperta archeologica, e si rivolse a lui per elaborare il progetto decorativo, genealogico e archeologico della sua residenza privata. I dipinti furono ultimati quattro anni prima della pubblicazione dei *Commentari*, di cui rispecchiano già gli orientamenti.

Analoga ascendenza fu attribuita anche ai Colonna: l'Api dei Borgia e del Pinturicchio ricompare in un messale intestato DIVO POMPEIO CARDINALI COLUM-

NAE,[28] dove si staglia al sommo del frontespizio come un blasone, con chiaro riferimento alla leggenda (tav. VIII). I margini della pagina sono popolati di figure egizie, sfingi e divinità nilotiche con un obelisco ornato di geroglifici. Le miniature sono eseguite con notevole precisione; al centro si erge l'Iside *multimammia*, nell'ansa di un'iniziale maiuscola (D) istoriata. Il manoscritto è stato attribuito a Giulio Clovio, che avrebbe eseguito il lavoro dopo il 1532. Vi si ritrova la stessa illustrazione adottata per illustrare l'origine dei Borgia.[29]

Api godeva ormai di grande fama nella terra degli Appennini, monti di Api. Anche Filippino Lippi ne raffigurò l'adorazione su un cassone (1490 circa),[30] accostandola a quella del vitello d'oro (tav. VII): il quadrupede sacro, col marchio della mezzaluna, si libra in aria davanti a una folla estatica. La scena del vitello volante, ispirata a un brano di Pietro Comestore,[31] ricevette anche un'interpretazione astronomica. Secondo Macrobio (XXI), Api è il toro dello Zodiaco;[32] l'idolo degli ebrei, che corrisponde alla divinità egizia, si trova a terra, in un angolo. Api ricompare inoltre, superbo e maestoso, nel Caffè Inglese di Roma decorato dal Piranesi (1760),[33] dove è posto su un portico egizio carico di geroglifici e statue ieratiche. Pur facendo parte di un pittoresco 'divertissement', tali figure conservano tutto il peso della loro leggenda (fig. 90).

Soltanto dopo la morte di Alessandro VI, avvenuta nel 1503, il suo protetto si trovò, con le proprie dottrine, al centro di un'infuocata polemica. I primi attacchi gli furono lanciati nel 1504 da Crinito,[34] autore di una diatriba in cui Nanni veniva definito assolutamente inattendibile. « Il più inetto di tutti, interpreta favolosamente autori di favola », rincarò Beatus Rhenanus nel 1531.[35] Un elenco degli avversari e dei sostenitori dell'erudito di Viterbo, protagonisti di una controversia che si trascinò per un secolo, fu redatto da Vossius (1623)[36] secondo il quale tutti i testi antichi da lui pubblicati erano falsi. Alle medesime conclusioni arrivò Niceron,[37] che vi aggiunse nuovi nomi e alcuni aneddoti, come la storia di Leandro Alberti,[38] il discepolo più fedele, morto di dolore dopo aver capito di essere stato raggirato dal suo maestro.

Non meno appassionati furono i difensori. Nella voce « Viterbe » della sua *Cosmographie*, Belleforest (1585)[39] ricorda con queste parole il più illustre figlio della città:

« Colui che illustrò maggiormente la città fu però Giovanni Annio, insigne personaggio e maestro di palazzo a Roma, uomo di rara e singolare erudizione e uno fra i massimi scopritori di antichità del nostro secolo, grazie alla cui diligenza possediamo i libri di Berosso, Manetone, Catone... sui quali egli scrisse dottissimi Commentari ».

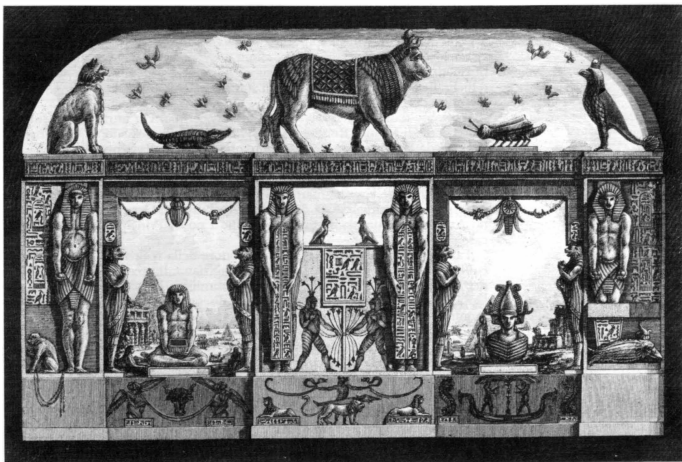
Le critiche suscitarono a loro volta decise reazioni. Théophile Raynaud (1653)[40] deplora alcuni degli attacchi sferrati contro Nanni, mentre Mazza (1673)[41] li confuta tutti metodicamente in un'apposita pubblicazione, un *Opusculum apologeticum* a lui dedicato. Le affermazioni di Vossius e dei suoi accoliti sono prive di fondamento: come si può mettere in dubbio l'autenticità del marmo scoperto nel vigneto di Viterbo, se un altro marmo simile a quello si trovava nella chiesa di San Lorenzo che era in origine un tempio pagano? Quanto all'autenticità dei manoscritti, il cardinale Paolo Fregoso, che era a Mantova al momento della loro scoperta, può confermare che si trovavano nel museo di Guglielmo. Le accuse di falso sono ignobili calunnie: Nanni era un grande dotto di nobile nascita.

L'opera ebbe una seconda edizione (1679);[42] il pensiero di Nanni, ben lun-

Pinturicchio, ***Apparizione di Api.*** Appartamenti Borgia in Vaticano. Foto Scala.

Filippino Lippi, ***Adorazione del Vitello d'oro***, 1490 circa, National Gallery, Londra. Foto del Museo.

Messale Colonna, frontespizio attribuito a Giulio Clovio, dopo il 1512. The John Rylands University Library of Manchester. Foto della Biblioteca.

90. G.B. Piranesi, Decorazione del Caffe Inglese, 1760. B.N. Cabinet des Estampes. Foto B.N.

gi dal perdere la propria attualità, suscitò violente polemiche sino alla fine del Seicento ed esercitò un influsso profondo e duraturo in numerosi ambienti. Pochi falsi di tale evidenza ebbero tante ripercussioni in campo storico; il prestigio di cui godettero fu condizionato da una tacita complicità e da un latente desiderio di credere a simili bizzarre rivelazioni.

Uno dei primissimi a subirne intensamente il fascino fu Lemaire de Belges, bibliotecario di Margherita d'Austria, il quale visse in Italia dal 1503 al 1508 e fu conquistato dall'erudito viterbese. Umanista di vasta cultura, egli non temeva le prospettive più audaci:[43] nella sua *Illustration des Gaules* (1512)[44] non si limitò a seguire punto per punto i *Commentari* di Nanni, ma li sviluppò a modo suo.

Da lui apprendiamo fra l'altro che Osiride era figlio di Cam e di Rea e che alla morte del suo avo Noè aveva sessant'anni, mentre Iside, sua sorella e sposa, era sulla cinquantina. Come emblema agli avrebbe avuto un geroglifico:

« Lo stemma dell'imperatore Osiride era uno scettro reale, al di sopra del quale vi era la forma di un occhio, come si vede ancora sulle colonne antiche ».

I suoi viaggi si ampliarono in modo notevole. La spedizione in Germania, dove egli era giunto dalla Tartaria attraverso l'Ungheria, non si arrestò alle sorgenti del Danubio; nelle immediate vicinanze c'erano quelle del Reno, presso le quali il re fondò numerose città. Tornando in Egitto dopo aver libe-

rato l'Italia e avervi regnato per dieci anni, Osiride non prese la strada più diretta ma passò per la Spagna, da cui cacciò altri tiranni parenti di quelli che aveva sconfitto in Etruria. Durante questo viaggio forse traversò la Gallia, dove anche Iside andò sicuramente, allora o quanto meno in seguito, ai tempi di Lugdus XIII. Di ciò la sua immagine parigina è una prova incontestabile: « In Francia si può ancora vedere il suo simulacro, chiamato idolo di Saint-Germain-des-Prés ».

Il celebre passo si riferisce a quest'ultimo periplo. Per attribuire a Iside la fondazione di Melun, Roulliard (1628)[45] si valse delle stesse fonti. Gli itinerari tracciati da Diodoro e da Berosso giungono così fino alla Senna.

A queste novità si aggiunge una digressione etimologica: il nome di Api non si ritrova soltanto in *Appennini*, ma anche in *Absburgo*:

« Da colui che era chiamato Api prese verosimilmente il nome che porta tuttora l'antichissima casata dei conti d'Absburgo in Germania, detta in latino Axis [Apis] burgus, da cui discendono i nostri Principi dell'illustrissima casa d'Austria ».

Tale accostamento viene proposto in onore della reggente dei Paesi Bassi, cui l'autore fa omaggio di un'ascendenza egiziana. Il precedente dei Borgia e dei Colonna ha fatto scuola. Anche Massimiliano I, padre di Margherita, ambiva ad analoghe origini favolose; nel disegno del suo arco di trionfo, un monumento geroglifico ideato da Dürer (1517),[46] l'antichità e la nobiltà della sua famiglia sono simboleggiate da un rotolo di papiro. L'iscrizione era stata stilata da Willibald Pirckheimer, traduttore di Horapollo, con la collaborazione dell'artista e dello stesso imperatore.

L'opera di Jean Lemaire de Belges, uscita lo stesso anno e nella stessa città (Parigi, 1512) in cui fu pubblicata la seconda edizione completa dei *Commentari* di Nanni, contribuì certamente alla diffusione delle sue dottrine a nord delle Alpi. Turmair-Aventin fu il secondo a utilizzarle con la stessa disinvoltura e la stessa prontezza; includendole nelle sue cronache egli si rifà però a una tradizione tedesca inaugurata già nel 1506 dal suo concittadino Conrad Peutinger, colto umanista e amico di Pirckheimer, e dell'Alciati, che nel 1531 gli dedicò il proprio *Emblematum liber*.

L'illustre antiquario di Augusta non esitò a completare le notizie tratte da Tacito e Diodoro Siculo con quelle del ritrovato Berosso.[47] Pochi anni dopo la sua prima edizione del 1498, egli osservò quindi che Iside-Cisa, dea degli svevi e della sua città natale dove le era stato consacrato un tempio costruito in legno, era giunta ad Augusta con Osiride a bordo di un battello, ai tempi di Gambrivius. In tale occasione sarebbe stato introdotto l'uso di preparare un'ottima bevanda a base di orzo. Adattata da uno dei pionieri dell'erudizione tedesca, la dottrina di Nanni da Viterbo ne farà parte per un lungo periodo. La Germania, di cui egli aveva elencato i primi sovrani, è il paese dove il suo influsso sarà più sentito. Il mito egizio vi s'inserisce entro una precisa cornice storica e gravita, quanto meno agli inizi, intorno alla storia della bevanda nazionale.

La dinastia dei dodici sovrani che ha come capostipite Tuiscon viene ricostruita con leggere varianti in base al testo di Berosso[48] e posta a raffronto coi monarchi orientali. Marsus, quinto re di Germania, contemporaneo di Bele, ottavo re di Babilonia; Gambrivius, sesto re di Germania, che fa riscontro a Beloch, decimo re di Assiria; Suevus, settimo re di Germania, che regnò ai tempi di Bele, undicesimo re di Babilonia, per citare solo quelli che compaio-

no nella leggenda di Osiride e Iside, ritornano nelle *Cronache* di Naucler (1516)[49] e di Franck (1539),[50] epigoni di Peutinger (1506) e seguaci del sacerdote caldeo. Una Germania primordiale in cui si confondono tempi e distanze, dèi e re, si profila agli albori della storia tedesca e vi rimarrà a lungo.

Ad Althamer (1529),[51] commentatore di Tacito, è dovuta una precisazione riguardante la birra:

« Nel suo libro 15 su Berosso, J. Annio Viterbense deduce da una frase di Diodoro Siculo che nei paesi in cui non alligna la vite, Osiride insegnò a preparare una bevanda di orzo ed erbe, da noi chiamata *zythum* o *cervisia* ».

Il riferimento è esatto; il passo in questione tratta di uno dei doni più preziosi elargiti dal dio egizio:

« Infine Osiride, avendo percorso tutta la terra in questo modo, fece prosperare la vita di tutti gli uomini riuniti in convivenza civile introducendo l'uso dei frutti coltivati; e se in qualche terreno non era possibile far attecchire la vite, egli insegnò a preparare la bevanda ricavata dall'orzo, che non è molto inferiore al vino per aroma e forza ».[52]

Eusebio[53] cita gli elementi di questo racconto, mutandone però l'ordine:

« Si dice che Osiride scoprì la vite e per primo sfruttò la terra incolta e insegnò agli altri uomini l'agricoltura ».

Secondo Althamer le affermazioni di Diodoro sono confermate da un altro autore dell'antichità:

« Nell'ultimo capitolo del libro 14 della *Storia naturale* Plinio esclama a questo proposito: Ahimè, che straordinaria ingegnosità nei vizi! Si è scoperto il modo di inebriarsi anche con l'acqua ».

Questa citazione è uno scolio: il testo originale, menzionando lo *zythum* degli egizi e la *cervisia* dei Galli,[54] riserba alle loro virtù un unico commento:

« La spuma di queste bevande è un cosmetico usato dalle donne per nutrire la pelle ».

La ricetta di questa divina bevanda sarebbe stata comunicata al sesto re di Germania:

« In seguito Osiride si recò con la moglie Iside presso Gambrivius, re dei Germani, e gli insegnò a preparare la cervogia: così scrive anche il Viterbense e ripete Conrad Peutinger nei suoi *Sermones convivales* ».

Facendola controfirmare da un illustre compatriota, Althamer include definitivamente questa favola nel suo panorama storico.

Nel poema sulla *Origine dei primi dodici re della nazione tedesca* Burckard Waldis (1545)[55] parla di questo dono dell'Egitto lasciato da *Gambrivius, König in Brabant, Flandern,* alla nazione tedesca:

Er hat auss Gersten Maltz gemacht,
und des Bierbrauwen erst erdacht,
Wie er solchs von Osiride
Gelernt hat und von Iside.

La storia trova una consacrazione nella canzone. Quei versi sono citati all'inizio dell'edizione postuma tedesca di Turmair (1566) — secondo il quale la coppia egizia non fu però ricevuta da Gambrivius ma da suo padre, Marsus, e ricompaiono in latino in un libriccino illustrato (1573)[56] dove un'incisione raffigura il barbuto *Gambrivius rex,* circondato da figure simboliche e presentato come colui che per primo preparò la cervogia (fig. 91):

Hordea commacerans primus Cervisia sudit
Iside doctrice, et Syro regnante Belocho

91. Gambrivius, sesto re di Germania. Da M. Holtzwart, 1573. Foto B.N.

Il nome del decimo re d'Assiria è quello indicato da Berosso. Nel 1601 le due versioni — tedesca e latina — del testo di Waldis furono ristampate in *Memorabilia mundi* di Mathias Quade.[57]

La favola ebbe poi una diffusione universale: il nome del sesto re di Germania, che avrebbe fatto conoscere al suo popolo la bevanda nazionale, è tuttora il più noto fra quelli dei primi sovrani e spicca ancora sulle insegne luminose delle birrerie e delle taverne. La pubblicità di varie marche di birra sottolinea inoltre « le illustri origini » (intendendo con questo una provenienza dall'antico Egitto) del prodotto (fig. 92). In certi casi si presentano bicchieri e bottiglie su uno sfondo di geroglifici con lo slogan:

4500 anni fa si pasteggiava già a birra.

Secondo alcuni eruditi quella scoperta risalirebbe a un'epoca ancora più remota: stando a Willich (1551)[58] il portentoso *zythum*, proveniente da Pelusio, alle foci del Nilo, sarebbe stato scoperto sin dagli albori della civiltà, ai tempi di Mannus, secondo re di Germania e contemporaneo di Abramo, che regnò dal 1963 al 2007 dopo la creazione del mondo (306-350 dopo il Diluvio). Il merito di averlo preparato per prima spetterebbe a Iside, consorte di Osiride detto anche Api; per un commentatore di Tacito è naturale che la dea occupi ovunque la posizione di maggior prestigio. In genere tali eventi vengono però situati fra il ventiduesimo e il ventiquattresimo secolo, e la loro cronologia è densissima. Nei suoi *Annali svevi* (1595)[59] Crusius ripropone le

tesi di Turmair (il segreto della bevanda sarebbe stato rivelato da Osiride a Marsus, e Iside si sarebbe recata una seconda volta presso Suevus), con una propria datazione: Marsus avrebbe regnato dal 2188 al 2234 dopo la creazione del mondo (1776-1730 a.C.), le nozze di Giacobbe con Rachele e Lia avrebbero avuto luogo in tale periodo, e a Marsus sarebbero succeduti Gambrivius (dal 2234 al 2278) e Suevus (dal 2278 al 2324). A quest'ultima epoca risalirebbe il tempio di Wettingen in Svizzera. Rispetto alla datazione di Willich (Marsus 2114, Gambrivius 2170, Suevus 2219) vi è uno sfasamento di una settantina d'anni; rispetto a quella di Eusebio,[60] secondo cui Api fu divinizzato nel 3365 e Io divenne Iside nel 3790, lo sfasamento è di oltre quindici secoli. Gli eruditi tedeschi, che calcolano in un altro modo l'anno della Creazione, non sembrano tenerne conto. Mecker von Balgheim (1597),[61] che si attiene alla stessa tradizione, fa risalire al 2206 l'invenzione, dovuta a Osiride, della birra, apprezzatissima in Germania da lunghi anni. *Isis der Teutschen Göttin* vi sarebbe tornata nel 2258, ospite di Suevus, quando in Egitto viveva ancora Giuseppe e in Assiria regnava Altades, dodicesimo re di quel paese. La cronologia così determinata viene collegata non soltanto con un Oriente leggendario, ma anche con la Bibbia.

Questi spostamenti di nomi e di date non influiscono minimamente sul significato dei fatti. Gambrivius torna sempre alla ribalta di questi contatti fra i due mondi: secondo Omeis (1693)[62] e Preziger (1716)[63] egli ridiventa l'anfitrione tedesco per eccellenza. Le varie versioni nascono da una base comune, e all'origine di tutte le loro evoluzioni si trova Giovanni Annius da Viterbo. L'autorità di un Peutinger e la popolarità di un Naucler assicurarono dal canto loro la fulminea diffusione di queste favole, riproposte poi da generazioni e generazioni di cronisti locali. L'inclusione della storia della birra nella storia dei re le conferì una vitalità folklorica. I testi autentici e apocrifi degli autori antichi servirono a plasmare una nuova leggenda; in questo materiale sarebbero da ricercare le origini stesse della nazione tedesca.

« [I Germani] nei loro antichi canti, che presso di loro sono l'unica forma di tradizione orale o scritta, celebrano come origine e fondatore della nazione il dio Tuistone nato dalla terra, e suo figlio Manno » scrive Tacito[64] nel secondo capitolo del libro dedicato alle loro usanze. Citando questo passo, Nanni[65] fa, di *Tuisto deus*, *Tuiscon gigas* un figlio di Noè, la cui moglie o una delle cui mogli sarebbe stata conosciuta anche col nome di *Tytea sive Aretia id est Terra.* Queste disinvolte interpretazioni della *Genesi* (x) poggiano sull'autorità di Berosso. Dopo il Diluvio, il patriarca stesso divise il mondo fra i suoi figli: la parte che spettò a Tuiscon si estendeva dal Tanai (Don) fino al Reno. Questi fu il fondatore della dinastia dei primi dodici re di Germania. Nelle sue grandi linee, questo assetto del mondo durò per vari secoli.[66]

92. Birra egiziana: pubblicità moderna.

La discrepanza con Eusebio e san Gerolamo,[67] secondo cui il padre del popolo germanico sarebbe stato Ascenaz, figlio di Gomer e nipote di Noè, fu sanata da Althamer (1536)[68] per il quale *Ascen, Ascon, Descon, Diescon, Duiscon* non sarebbe altri che Tuiscon. Questo compromesso, che corrisponde a uno sfasamento di circa un secolo, fu accettato da alcuni storici (Willich, Crusius), ma la versione che finì col prevalere fra i cronisti fu quella di Nanni da Viterbo, secondo cui il primo sovrano germanico sarebbe stato figlio e non pronipote di Noè.

Il nome di Tedesco — *Tuisci, Tuitschen, Teutschen, Deutschen* — deriva da *Tuiscon*, quello di *Alemanno* da *Mann* o *Mannus*, suo figlio e secondo re di Germania, e quello di *Teutoni* da *Teutates*, nono re di Germania. Belleforest (1585)[69] fa il punto della questione:

« I Germani, che sono detti ora Alemanni, subito dopo il Diluvio furono chiamati Teutoni, e ciò a motivo di Tuiscon, primo abitatore della Germania, il quale fu figlio di Noè che lo ebbe dalla moglie Araza o Arezia; dopo il Diluvio, quando Tuiscon fu adulto, il padre lo mandò presso il Reno dandogli quel paese affinché vi regnasse. Anche Berosso, storiografo dell'antichità, e Cornelio Tacito sono di questa opinione, poiché affermano che Tuiscon è stato il primo capo dei Teutoni e dei Sarmati.

« Teutonia deriva invece da un altro uomo, chiamato Teutone, che fu nominato sovrano e governatore della Germania qualche tempo dopo Tuiscon [...].

« Berosso narra che durante il sesto anno del regno di Semiramide, Regina degli Assiri, Mannus, figlio di Tuiscon, divenne re dei Germani presso il Reno. Da allora i Teutoni sono chiamati Alemanni ».

Questa interpretazione etimologica venne riproposta da Theobald Hock in *Schönes Blumenfeld* (1601),[70] un libro di storia in versi assai popolare in Alsazia.

Fino a questo punto l'Egitto non è ancora entrato nel campo di tali speculazioni; ciò avverrà fra non molto, per il tramite e sotto il segno di Mercurio che secondo Tacito era stato il primo dio germanico:[71]

« Fra gli dèi rendono il massimo culto a Mercurio, al quale, in determinati giorni, è precetto immolare vittime umane ».

Lucano[72] evoca in termini quasi identici un altro dio venerato dai Galli:

Quelli che sacrificano orribile sangue
al feroce Teutate, e al terribile Eso nei selvaggi santuari...

Schöpper (1582)[73] aveva già posto a raffronto questi due passi, desumendone che le due sanguinarie divinità — Mercurio e Teutate — erano un solo dio, e osservando a questo proposito che il Mercurio-*Hermes* dei greci diventa fra i germani *Hermann* o *Mann*. Vi è però anche un Mercurio egizio chiamato *Theuth*, *Toyth* o *Thoth*, nome singolarmente simile a quello di *Teutates*: non rimaneva quindi che fare un secondo collegamento, chiudendo così il cerchio del sillogismo.

Il primo a trarre le debite conclusioni da questi dati fu un olandese, Philippe Cluver (1616).[74] Prima di tutto fu apportata una rettifica di carattere ortografico. Nelle copie del testo tacitiano si sarebbe insinuato un errore: la metatesi delle lettere S e T in *Tuiston*, che dovrebbe essere *Tuitson*. Partendo da questa osservazione preliminare, i collegamenti fra le parole poterono farsi più stretti e numerosi. *Tuitson* non è soltanto all'origine di *Teutsch*; il sovrano dei cimbri si chiamava *Theuto* e da lui gli antichi danesi avevano preso il nome di *teutoni*; è evidente che in entrambi i casi si trattava dello stesso personaggio e dello stesso dio. Questi era *Theuth*, il cui nome riecheggia in tutte le lingue e in tutti i dialetti dei celti e dei germani. *Theath*, *Theith*, *Theoth* e

Theuth non sono altro che varianti di un unico nome, e conducono ineluttabilmente verso l'Egitto da un lato e verso la Germania dall'altro. Analoga provenienza hanno lo *Zeus* e il *Theos* dei greci e il *Deus* dei romani: perciò *Deus* e *Theos* si ritrovano in *Deutsch* e in *Teutsch*.

L'identificazione di Teuth con Mercurio, poi, non risulta soltanto dalla somiglianza con Teutate; gli antichi vi erano pervenuti direttamente. Cicerone la dà per scontata nel *De natura deorum*[75] e Platone nel *Fedro* e nel *Filebo*. Ma il dio possiede un terzo nome; secondo Paolo Diacono,[76] monaco vissuto a Montecassino nel IX secolo, e Goffredo da Viterbo (1120-1191)[77] Mercurio è anche *Wodam*, divinità germanica per eccellenza. L'aggiunta o la modifica di una lettera trasformano questo nome in *Gwodam* o *Godam*, da cui deriva *Gott* che in lingua teutone significa dio. Nella sua trasposizione tedesca, *Theuth-Theos-Deus* si trasforma in *Wodam*.

La parola *alemanno*, poi, deriva da *Mann-Mannus* come afferma la tradizione classica, ma questo Mannus non è né il secondo re dei germani né il figlio di Tuiscon: è l'Adamo ebraico, e quindi figlio di Dio come Gesù Cristo, secondo la genealogia di san Luca (III, 38). In tedesco l'uomo è *Mann*, e gli uomini *die Menschen*. Ad *Adam* o *Mann* risalgono quindi le origini degli uomini e degli alemanni. Sovrapposti nel passato, il mondo successivo alla Creazione e quello successivo al Diluvio si confondono nella stessa prospettiva che si perde nella notte dei tempi.

Le tesi rivoluzionarie di Cluver vennero ripresentate dal suo compatriota Gerhard-Johannes Vossius (1577-1649), il professore di Leida che abbiamo già citato per due volte parlando di Emmenzheim e della polemica nata intorno a Nanni. Incluse in un sistema sincretico di ampie proporzioni, tali teorie vi vengono riconfermate e sviluppate su basi più larghe (1641).[78]

Alle citazioni di Cicerone e Platone si aggiungono ora quelle di Sanchuniathon, storico fenicio del III-II secolo a.C. i cui frammenti, tradotti in greco da Filone di Biblo, furono raccolti da Porfirio e inclusi nella *Preparazione evangelica* di Eusebio.[79] Il problema vi era già risolto nel suo complesso:

« Da Misor nacque Taautos, che scoprì la scrittura e creò le prime lettere. Gli egizi lo chiamavano Thouth, gli alessandrini Thooth e i greci Ermes ».

Questo dio universale aveva un regno:

« Crono, essendosi recato nella regione del Mezzogiorno, diede tutto l'Egitto al dio Taautos perché fosse il suo regno ».

A loro volta il Teutate dei Galli e il Wodam dei germani sono direttamente legati, senza passare attraverso Mercurio, allo stesso Theuth che imitando Urano creò i sacri caratteri della scrittura. Attribuendone l'invenzione a Iside-Io, gli autori medievali (sant'Agostino, Pietro Comestore, Boccaccio) avevano fatto confusione.

Per Vossius, Mann è sempre Adamo, ma un Adamo egizizzato perché diventa Osiride, mentre Iside corrisponde a Eva che in ebraico è chiamata *Ishà*. L'Egitto aveva adorato i primi uomini sotto i nomi di Osiride e Iside. Su questo passo Falckenstein basò l'interpretazione iconografica del monumento scoperto nella regione danubiana, ed Elias Schede e Guillaume Marcel costruirono la loro dottrina della proto-Vergine. Non ci troviamo più nel campo della storia propriamente detta ma in quello di una vasta teogonia che si estende su due versanti: la mitologia classica e il mondo biblico.

Serapide non era forse, secondo Rufino,[80] il patriarca Giuseppe divinizzato per aver salvato l'Egitto dalla carestia? Erodoto (II, 42) e Nonno,[81] poeta greco nato nella valle del Nilo all'inizio del V secolo, identificano invece Osiride con Bacco. Centosessant'anni dopo Vossius, Alexandre Lenoir (1801)[82] estese questa identificazione a Dioniso-san Dionigi. Bacco somiglia anche a Mosè, e

ciò per numerose ragioni: in Egitto entrambi erano stati deposti appena nati in un cestino lasciato in balìa delle onde; entrambi avevano due madri; entrambi erano di grande bellezza ed erano stati famosi condottieri. Il Bacco bicorne è il Mosè dal capo aureolato di raggi. L'opera costituisce una sorta di tavola sinottica in cui le varie figure si sovrappongono e si accavallano.

Il mitografo olandese crede nell'unità profonda delle religioni pur nella diversità delle civiltà. La sua *Teologia pagana* vuol diventare universale basandosi sull'Antico Testamento, ed è scritta nella convinzione della permanenza della rivelazione divina in tutte le manifestazioni dello spirito. Il sistema è enunciato nella prefazione, sulla prima pagina del primo libro. La provvidenza, che veglia sulla conservazione dei doni di Dio, è riconoscibile anche nella poesia del paganesimo. Nel mistero delle tradizioni mitologiche dei vari popoli, da cui egli esclude i culti aberranti delle meteore, degli uomini, degli animali e degli insetti, Vossius scevera elementi di verità. Tutte le esegesi comparate del Seicento sono state condotte con questi stessi criteri.

Mosè somiglia non soltanto a Bacco ma anche a Theuth, poiché Filone di Alessandria (20 a.C.)[83] gli attribuisce il merito di aver inventato le lettere. Caussin (1634)[84] mette in rilievo tale asserzione nel suo studio sulla saggezza dei geroglifici, mentre il gesuita spagnolo Juan Eusebio Nieremberg (1641)[85] la cita nel suo trattato sull'origine della scrittura. A quest'ultimo autore è dovuta l'identificazione col Mercurio egizio: poiché Mosè e Theuth sono gli ideatori dei caratteri sacri, Mosè è Theuth. Anche Artapano,[86] storico degli ebrei, sostiene che si tratta di un unico personaggio:

« Mosè, così chiamato dagli ebrei, venne poi detto dai greci Museo; costui fu maestro di Orfeo [...]. Gli egizi lo chiamarono Mercurio e lo venerarono come dio ».

La divergenza con Sanchuniathon è soltanto apparente; designando Theuth come inventore dell'alfabeto, i pagani si riferivano in realtà a Mosè. Mosè è anche Anubi, ed è stato adorato in Egitto non soltanto col nome di Mercurio ma anche sotto l'aspetto di un cane.

Testi dimenticati, somiglianze inosservate, relazioni segrete fra le varie figure vengono ora ricercati ovunque dai maniaci dell'universalità dei culti. I sistemi che si susseguono poggiano sulle stesse basi ma implicano estensioni e sostituzioni. Bochart (1646),[87] che non crede alle favole degli antichi, crede invece nelle consonanze dei nomi; secondo lui non sussiste alcun dubbio circa l'identificazione di *Tuiston* con *Teutates-Theuth*, mentre per le stesse ragioni *Mannus* non è più *Adamo* ma *Menas*, primo re d'Egitto. Ciò è dimostrato dal metodo etimologico. « *The fabulousness of the poets* », che altera le tradizioni dell'antichità, preoccupa Stillingfleet (1662),[88] vescovo di Worcester, che tenta anch'egli di giungere a una sintesi analoga rifacendosi però ai principali raffronti di Vossius con le fonti favolose. Padre Beurrier (1666)[89] tornerà a sua volta su questa tipologia. In Egitto Mosè è davvero il dio Mercurio; Giuseppe, Ercole e Sansone sono *Serapis* ovvero *Sarae pronepos*, mentre Osiride non è più Adamo ma si apparenta ad Abele, e Iside è sempre Eva. Le metamorfosi sono presentate in un contesto simbolico, nel quale ogni dio pagano rispecchia un aspetto del dio unico.

Il quadro che il vescovo di Avranches Paul-Daniel Huet (1679)[90] costruisce con questi elementi fa venire le vertigini. Al centro si erge Mosè, il Mosè degli ebrei che era un dio in Egitto: in quella terra e da quella terra si sono diffusi in altri universi i suoi omologhi, le sue copie e le sue reincarnazioni. Egli è quindi più egizio che biblico e si confonde con Anubi, con Api, con Serapide e con Osiride, ma soprattutto con Theuth-Thaautus. È anche Bacco, il quale è a sua volta Osiride. Tuttavia Mosè va anzitutto identificato con Mercurio,

come lui legislatore e pastore, come lui dio delle strade, munito del caduceo e della verga miracolosa, Anubi e Theuth al tempo stesso. I lineamenti ebraici celati dietro queste maschere svaniscono insieme agli sviluppi della dottrina mosaica; il personaggio più importante dell'Antico Testamento finisce col diventare invisibile sotto le facce degli dèi in cui si incarna, e persino il suo nome viene dimenticato. I tedeschi non hanno preso nome da lui, ma dai suoi doppi; sono *Germani* per via di Mercurio, alias *Ermes-Irmin-Hermann*, e sono *Teutoni* per via di *Theuth*, essendo questi due dèi un'unica divinità egizia. L'etimologia basata sui re è superata dalla teologia comparata.

Anche Kriegsmann (1684)[91] fornisce numerosi chiarimenti su questo punto nel suo libro sull'origine dei popoli germanici. Il loro fondatore è l'Ermes Trismegisto (tre volte grande): egli è il quinto Ermes di Cicerone,[92] fuggito in Egitto dopo aver ucciso Argo, il custode di Iside-Io. Gli egizi, cui egli aveva insegnato i segni della scrittura e le leggi, lo avevano chiamato Theuth e avevano dato quel nome anche al primo mese dell'anno. Una ricapitolazione dei suoi sosia ricompone tutti i pannelli del polittico: ecco l'Ermes-Theuth con Mosè sullo sfondo, il Mercurio dei Pagani, il Tuistone di Tacito, il Teutate di Lucano... dovunque ritroviamo il dio della valle del Nilo, scoperto in pieno mondo teutonico da Cluver con conseguente insorgere di una miriade di problemi che ora convergono tutti verso un'unica soluzione. Eruditi come Omeis (1695)[93] o Vetter (1714)[94] non dimenticano di citare nei loro lavori mitologici o storici le teorie sull'origine divina ed egizia del popolo tedesco; la favola di Osiride e Iside che si recano in visita dai loro primi re viene eclissata da queste ultime rivelazioni mistiche.

7. *L'Egitto nelle Indie orientali*

Nel corso delle loro migrazioni gli dèi della valle del Nilo si spingono fino ai paesi più remoti. Al *Teutates* dei Galli e al *Tuiston* dei germani Huet aggiunge nella sua *Démonstratio evangelica* (1679)[1] altri due doppi del Mercurio egizio *Theuth: Thoth*, che è il *T'ao* dei cinesi ed è anche il *Teutl* dei messicani. Ora saranno le Indie orientali e occidentali ad accogliere queste reincarnazioni.

Pignoria (1571-1631), l'illustre amico padovano di Galileo e di Peiresc, fu il primo a considerare il duplice aspetto del problema. La sua memoria sulle due Indie venne pubblicata in appendice all'edizione del 1615 di Cartari.[2] Nell'insieme dei lavori da lui dedicati all'egittologia, questo studio si colloca fra la *Tavola isiaca* di Torino (1605) e la *Mano geroglifica* di Tournai (1623). Esso si apre con un'apologia della terra dei faraoni:

« Herodoto sensato scrittore, e non così bugiardo, come volgarmente è tenuto, parlando dell'Egitto, scrive che ha cose più maravigliose che qualsivoglia altro paese; e che sopra ogn'altra parte del Mondo si vedono in queste opere alle quali la penna de' Scrittori non arriva. E veramente questa d'Herodoto non si può chiamare hyperbole, vedendosi piene le carte e sacre e profane della grandezza, delle forze, delle ricchezze di quel grandissimo, e nobilissimo regno ».

L'antichità greco-romana sembra eclissata da un regno ancora più misterioso e antico. Il fatto che una simile osservazione s'incontri in uno dei grandi manuali mitologici dell'epoca è di per sé rivelatore, in quanto denota un'apertura verso prospettive più ampie e un'evoluzione del gusto. La potenza dell'influsso egizio sulla civiltà e sulla vita di popoli stranieri viene spiegata con argomenti storici.

Due sovrani avevano portato le loro armi vittoriose in paesi remoti. Sesostri aveva conquistato l'Etiopia, la Scizia, la Tracia, la Colchide e gran parte dell'Asia Minore:

« Ne' tempi più antichi, (come si cava da Diodoro Siculo) Osiride viaggiò pe'l Mondo, dai deserti confini dell'India fino alle Fontane dell'Istro, e alla vista dell'Oceano [...]. Hora se con l'Imperio di questi passasse ne' popoli soggiogati la Religione ancora, mi pare sproposito il dubitarne ».

Dagli stessi testi traggono alimento le stesse favole. Prima di venire in Europa, Osiride soggiornò in India lasciandovi numerose tracce del proprio passaggio: alcuni idoli descritti dal missionario portoghese Luiz Froes ne sono un'eloquente testimonianza. In una lettera da Goa, datata 1555, il missionario riferisce che in una pagoda dell'Elefante si trova una statua tricipite con tre braccia e tre gambe (fig. 93), e cinque anni dopo egli parla di un dio dalla testa di quadrupede chiamato Ganissone. Si trattava di Ganesa, figlio di Shiva, cui la testa era stata effettivamente mozzata e sostituita con quella del primo animale incontrato: il caso aveva voluto che fosse appunto un elefante (fig. 94). Nell'illustrazione (XXVIII) si mescolano i due racconti: il corpo uma-

no che vi figura ha tre braccia, tre gambe e tre teste elefantine che con le loro escrescenze tentacolari somigliano a una piovra. Il commento spiega:

« Et queste compositioni d'huomo e di bestia non sono d'altra religione che di quella d'Egitto, come si può vedere nelle anticaglie di quel Paese ».

In un'altra lettera del 1565 lo stesso religioso nomina un altro monumento consimile:

« Nella medesima Città di Meaco [Macao] si vedeva altre volte una statua di Amida con l'orecchie forate, meza nuda, e stava a sedere sopra una gran Rosa, come altrove la Statua di Xaca fatta di metallo ».

Pignoria aggiunge:

« Simile positura davano gl'Egittij à Sigalione overo Harpocrate loro Dio, come si vede in un Diaspro antico appresso di me ».

Il disegno di quest'ultima figura seduta su un fiore di loto proviene senza dubbio da una pietra incisa, ma è affiancato a una fantasiosa immagine della divinità indiana posta su una magnifica corolla appena sbocciata (XXXII) (fig.95).

In un tempio eretto sempre nella regione di Macao « ad effetto di approvare e graduare quelli che lo meritavano » compare infine un geroglifico:

« Non vi si vedeva né statua né Altari, ma la figura solo nel soffitto del Tempio, fatta in giro e in forma rotonda, come gl'Egittij rappresentavano per il serpente l'anno ».

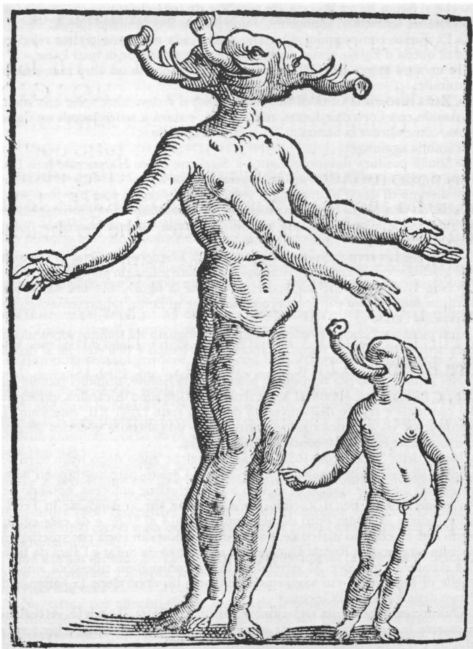
Sull'incisione (XXXVI) si vede un drago attorcigliato sul soffitto, sopra una figura seduta (fig. 96): il segno zoomorfico del tempo e dell'eternità si profila come un'aureola.

Nel volume sono poi riprodotte, piuttosto alla rinfusa, quindici piccole immagini indiane e giapponesi appartenenti a Girolamo Aleandro, pronipote del cardinale e rettore dell'università di Parigi sotto Luigi XII; esse sono accompagnate da una descrizione sommaria, e una dicitura generica afferma che sono state eseguite secondo lo spirito egizio.

Pietro della Valle (1586-1652), recatosi qualche anno dopo nelle terre del Gange, fece sul posto analoghe osservazioni. Questo patrizio romano aveva intrapreso il grande viaggio in seguito a una delusione amorosa, optando per l'evasione anziché per il suicidio. La spedizione che lo condusse in Persia, nelle Indie e in Egitto durò dodici anni, dal 1614 al 1626, e da essa egli ritornò con un copioso materiale, fra cui due manoscritti copti che suscitarono vivissimo interesse a Roma. Due lettere, scritte una da Surat e l'altra da Ikkerì e datate 22 marzo e 22 novembre 1623,[3] contengono riflessioni simili a quelle di Pignoria, il cui saggio uscì però solo un anno dopo la partenza di Pietro della Valle per l'Oriente.

Giunto nelle Indie una sessantina d'anni dopo Froes, il viaggiatore italiano vi osserva le stesse divinità e gli stessi templi, gli idoli con parecchie teste e braccia e il genio dalla testa di elefante. Egli dà la versione esatta della leggenda di Ganesa (Ganescio), salvato con quel trapianto animale dopo che il padre l'aveva decapitato per errore. Passando in rassegna gli altri esseri compositi, fra cui un Anubi dalla testa di cane, Pietro della Valle li interpreta rifacendosi alla dottrina della metempsicosi, in cui le anime passano attraverso più corpi:

« Gl'Indiani Gentili, i quali con Pithagora e con gli Egittij antichi, che a detto di Herodoto di tale opinione furono i primi autori, credono la trasmigrazione delle anime; e non solo di huomo in huomo, ma anco di huomo in animale bruto ».

Queste sono le origini e le ragioni di quegli straordinari zoomorfismi che

93. Idolo a tre teste della pagoda dell'Elefante a Goa. L. Pignoria, 1615.

caratterizzano un'intera stirpe di dèi, comuni ai due popoli. Nella loro gerarchia spirituale l'Egitto e l'India hanno inoltre le stesse caste:

« Diodoro (lib. 2) e Strabone (lib. 15) quasi con le medesime parole, che uno haverà prese dall'altro, dicono che anticamente le razze degl'Indiani erano sette, applicate ciascuna al proprio mestiere: e per prima di tutte metton quella de' Filosofi, che senza dubbio sono i Brahmani. In sette generi di huomini, co i lor particolari e perpetui ufficj per generatione, scrive parimenti Herodoto (e lo conferma Diodoro, benché discordi nel numero) che si divide-

94. Ganesa, statuetta di bronzo. Musée Guimet. Foto del Museo.

va in quei tempi il popolo di Egitto, onde chiaro si scorge quanta corrispondenza vi fosse tra Egitto e l'India, in tutte le cose ». Questa somiglianza si ritrova negli indumenti, e in particolare nel loro colore bianco:

« Del bianco ancora son tanto vaghi che ne vestono per lo più tutti gl'huomini. Costume forse a loro passato anticamente da Egitto, dove pur si usava, conforme scrive Herodoto; e dove per ventura l'apprese anche Pithagora, che vestiva egli ancora di bianco, secondo vien notato da Eliano e da altri ».

Man mano che si approfondiscono le conoscenze aumenta la certezza

95. Amida (a destra) e Arpocrate (a sinistra), seduti su fiori. L. Pignoria, 1615.

dell'esistenza di queste affinità e di questi legami. Otto mesi dopo il viaggiatore scriveva ancora da Ikkerì:

« ... sapendo ancora di portare a gli Antiquarij materia grata, non dissimile in molte cose all'Egittia Idolatria. Laonde sono persuaso a credere non senza autorità di antichi Autori che il culto di Iside e di Osiride fusse commune all'Egitto e a questa regione, come appresso Filostrato afferma Apollonio ».

Quest'ultimo riferimento non è del tutto esatto in quanto il testo citato parlava di idoli egizi senza darne i nomi, come vedremo; la sovrabbondanza di dati denota la forza di una convinzione.

Fra i due popoli esistono innegabilmente legami strettissimi, ma l'importante è appurare come e quando si sarebbero formati: ciò avvenne indubbiamente in epoca assai remota, agli albori dei tempi storici. Gli indiani moderni non fanno altro che rispettare le tradizioni dei loro avi, i quali le hanno ricevute a loro volta dagli egizi; il fatto che questi ultimi discendessero direttamente da Cam, figlio di Noè, attesta la loro priorità. Inoltre vi erano sempre stati considerevoli traffici fra l'India e l'Egitto attraverso l'Oceano meridionale.

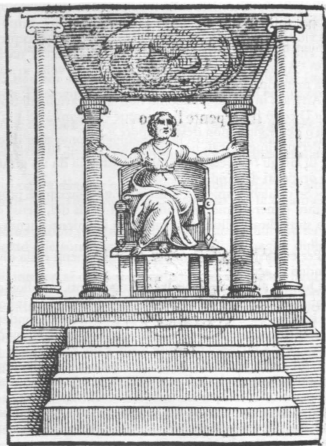
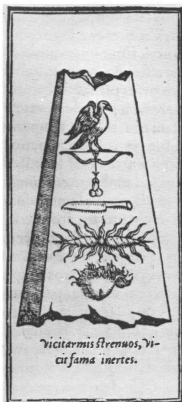
Il processo di trasmissione ha come risvolto una sopravvivenza delle tradizioni. L'anacronismo trionfa: il viaggiatore contemporaneo, giungendo in un paese dove gli abitanti vestono secondo le usanze pitagoriche e si ostinano ad adorare le divinità egizie che in Egitto sono dimenticate da secoli, si trova bruscamente di fronte a un passato doppiamente illustre e in mezzo a un duplice esotismo, asiatico e africano. Nel 1615 Pignoria sosteneva, basandosi su Diodoro, Erodoto e Froes, che l'India era egizia; nel 1623 Pietro della Valle lo assoda recandosi sul posto ed estendendo le sue indagini ai sistemi religiosi e sociali. Anche lui conosceva i testi degli antichi, e nel preparare il suo lungo itinerario aveva certamente consultato tutto quanto era stato scritto su quelle

contrade favolose, o quasi, esplorando poi la sua India con una 'Guida' antica in mano.

Ma quali erano di preciso quei testi? Alla base della leggenda egizia rimane sempre la *Biblioteca* di Diodoro Siculo.[4] La strada lungo la quale Osiride era giunto fino al Danubio traversava tutto l'Oriente, e furono quelle regioni a vedere le prime gesta del dio. Prima di intraprendere il giro del mondo, Osiride aveva fatto voto alle divinità di non tagliarsi i capelli fino al suo ritorno in Egitto. La sua prima meta era stata l'Etiopia, abitata da un popolo di satiri con una regina pelosa; poi aveva seguito la costa eritrea ed era giunto fino alle Indie, spingendosi sino agli estremi limiti del mondo abitato:

« Egli fondò colà un certo numero di città, a una delle quali pose nome Nisa volendo lasciare là un ricordo di quella città dove era stato allevato in Egitto [...]. In quella regione egli lasciò parecchi altri monumenti [...].

« Osiride andò a caccia di elefanti e innalzò in moltissimi luoghi delle colonne iscritte per perpetuare il ricordo della sua spedizione. Ed egli visitò tutte le altre regioni dell'Asia, e traversò poi l'Ellesponto per passare in Europa ».

Sono qui riconoscibili i punti essenziali della storia apocrifa del suo soggiorno in Italia e in Germania. La figura geroglifica della testa rasata per metà sulla colonna di Viterbo, la colonna stessa, che ricorda le gesta del sovrano egizio, le città edificate presso il Reno e il Danubio di cui parla Nanni deriva-

96. Tempio costruito per « approvare e graduare quelli che lo meritano », a Macao. L. Pignoria, 1615.

97. Stele geroglifica di Sesostri. P. Valeriano, 1561.

no direttamente da questo capitolo. Molti aspetti dell'avventura europea di Osiride sono stati ricalcati dagli autori moderni sulla sua spedizione in India.

Osiride non fu il solo ad assoggettare l'India: dopo di lui venne Sesostri, di cui Erodoto[5] limita le conquiste alla Colchide e all'Asia Minore mentre Diodoro gli attribuisce l'invasione di tutta l'Asia.[6] Dopo le prime vittorie, riportate in Libia, il giovane re decise come Osiride « di impadronirsi di tutte le terre abitabili ». A tale scopo egli reclutò seicentomila fanti e cinquantamila cavalieri, cui affiancò ventisettemila carri da guerra, armando inoltre una flotta di trecento navi. Con questo esercito egli invase il continente asiatico, spingendosi molto oltre i confini delle future conquiste di Alessandro:

« Sesostri traversò infatti il Gange, si inoltrò nell'India fino all'Oceano e percorse la terra occupata dai popoli sciti fino al Tanai [Don], fiume che separa l'Europa dall'Asia [...] Sesostri entrò in Europa e penetrò nella Tracia [...]. Avendo deciso di non proseguire oltre la Tracia nella sua spedizione, egli fece erigere in parecchie località delle stele su cui si leggeva in caratteri egizi, del tipo detto sacro, la seguente iscrizione: Sesostri, Re dei Re, Signore dei Signori, sottomise questa terra con la forza delle sue armi [...]. Inoltre vi furono incisi gli organi sessuali dell'uomo nei paesi i cui popoli si erano difesi con valore, e quelli della donna per le nazioni che si erano dimostrate imbelli e vili » (fig. 97).

Questa campagna, che presenta numerose analogie con l'impresa di Osiride, durò in tutto nove anni.

Le principali notizie sulla religione delle Indie sono dovute ad Apollonio di Tiana, taumaturgo e filosofo neopitagorico del primo secolo della nostra era. La vita di questo personaggio, considerato nel Cinquecento come uno stregone che aveva concluso un patto col diavolo, fu narrata da Filostrato (175-249).[7] Argomento del suo racconto sono di volta in volta gli idoli, i brahmani e la metempsicosi.

Arrivato in India, Apollonio non si meraviglia di trovarvi degli idoli egizi:

« Dicono poi di avere visto statue di divinità: che si trattasse di dèi dell'India o dell'Egitto, non desta stupore ».

Personalmente egli non approvava queste immagini zoomorfe, ma la ragione di ciò gli fu rivelata più tardi in Etiopia da un gimnosofista (gli Etiopi erano originari dell'India):

« Se qualche sapienza si trova fra gli Egiziani, è proprio il fatto di non raffigurare temerariamente le immagini degli dèi, bensì di rappresentarli in forma simbolica e allusiva, poiché così appaiono ancora più degni di venerazione ».

Per evitarne il deterioramento, i lineamenti della divinità devono essere circondati di segni.

Quanto alla dottrina della metempsicosi, Apollonio la apprese dagli stessi brahmani che, come Pitagora e i sacerdoti isiaci, indossavano tutti vesti di lino bianco. Fu il loro capo Jarca in persona a rispondere alla sua domanda:

« — E intorno all'anima qual è la vostra opinione? — La stessa — rispose Jarca — che Pitagora trasmise a voi, e noi agli Egizi ».

L'idea del primato dell'India è naturale in un uomo che nel corso della conversazione rivelerà di essere stato il re Gange in una vita anteriore.

Spesso utilizzati per la storia del brahmanesimo, gli scritti di Filostrato vennero interpretati altrettanto spesso con la massima libertà. Abbiamo visto che così fece Pietro della Valle; un altro erudito, il Kircher, fu ancora più audace nelle sue trasposizioni.

Per la sua erudizione, la quantità e la varietà dei suoi lavori e l'immensità delle sue ambizioni padre Athanasius Kircher (1602-1680)[8] spicca con particolare risalto nel gruppo degli uomini nuovi che crearono la leggenda egiziana. Nel 1633 questo gesuita tedesco fuggì da Würzburg, occupata dagli svedesi, e riparò ad Avignone dove si mise in contatto con Peiresc, la cui casa di Aix-en-Provence era ricchissima di raccolte e aperta a tutti gli eruditi. In seguito si stabilì a Roma e vi rimase fino alla sua morte, più di quarant'anni dopo.

Il religioso cominciò a studiare l'espansione egizia in Asia sin dal 1636, in quel *Prodromus coptus*[9] che fu il suo primo libro di egittologia e che conteneva già tutto il programma delle sue ricerche successive. Egli riprese e sviluppò ulteriormente l'argomento nell'*Oedipus aegyptiacus* (1652)[10] e nella *China illustrata* (1667),[11] che è il coronamento delle sue analisi.

Rielaborate da uno studioso esaltato, le asserzioni di Apollonio-Filostrato diventano sempre più categoriche. Per quanto riguarda gli idoli, ad esempio, non si parla più di una coesistenza di divinità egizie e locali in India ma di un unico pantheon, e l'affermazione è precisa:

« Gli indiani avevano le stesse statue e gli stessi idoli degli egizi ». Iside e Osiride, Canopo, Anubi... i nomi che Kircher cita sin dal 1636 sono più numerosi di quelli menzionati da Pietro della Valle, i cui *Viaggi*, del resto, non erano ancora stati pubblicati. Api non è venerato soltanto nei templi ma anche nei luoghi pubblici,[12] com'è attestato da un racconto che Kircher aveva indubbiamente udito durante il suo soggiorno in Francia:

« Ludovico Sachino, mercante di Avignone, mi ha detto di aver veduto nel regno Mogor [Indostan]... un bue di straordinaria grandezza posto in mezzo a una strada maestra, i cui occhi non erano altro che due mirabili Carbonchi o due grandi Rubini incastonati che facevano rifulgere quell'Idolo in modo mirabile ».

Quello stesso culto del bue era stato osservato da Marco Polo[13] nelle isole presso la costa del Bengala. Di origine essenzialmente egizia, esso era accompagnato da singolari riti:

« Il culto della Vacca cioè di Api è talmente radicato e diffuso oggi come in passato che essi pensano di non poter raggiungere la salvezza in una vita futura se non tengono stretta fra le mani la coda di una vacca quando esalano l'ultimo respiro ».

Anche i templi eretti in onore di tutte queste divinità sono egizi. Un altro viaggiatore, veneziano come Marco Polo, Nicola Cantarenus, ne fa cenno nel suo *Itinerario*:

« In tutta l'India si adorano Idoli (vale a dire Pagode) cui si edificano templi simili a quelli dell'Egitto che sono pieni d'ogni sorta di immagini dipinte ».

Fra questi monumenti, intorno ai quali si perpetuano riti millenari, figurano anche piramidi mistiche. Alcuni fedeli si lavano con acqua limpidissima mattina e sera, prima di entrare nei santuari, mentre altri si purificano nelle acque del fiume:

« Si tratta di usanze seguite ancora oggi dai Brahmani nel Regno d'Indostan o dei Mogor: ogni giorno essi sono soliti immergersi nel sacro fiume Gange come in un altro Nilo ».

Come il Danubio, il maggior fiume d'Europa, anche il fiume sacro dell'Asia viene ricollegato al maggior fiume d'Africa.

Una delle basi di queste ricerche sulle religioni comparate è sempre Apollonio, il cui nome viene continuamente citato, anche a sproposito se occorre, in particolare per quanto riguarda la metempsicosi: « Essi [gli indiani] credo-

no nella trasmigrazione delle anime da un animale all'altro, » si legge nella *China illustrata* « credenza che gli egizi hanno diffuso per primi al mondo, come attesta Erostrato [Filostrato] nella sua vita di Apollonio ». Come abbiamo visto, Apollonio sosteneva invece il contrario: sarebbero stati gli egizi a ricevere dall'India l'iniziazione alla dottrina pitagorica. Su questo punto, il capo dei brahmani era stato chiarissimo.

Altrove, ritornando su questo particolare, Kircher lo altera nuovamente nello stesso senso: « I Brahmani non si radono i capelli e portano in capo delle mitre, hanno Pagode e statue Isiache [...]. Indossano abiti di lino, e tengono un bastone in mano. Tutto ciò è proprio dei soli sacerdoti egizi ».

Su due frasi di questo passo attribuito a Filostrato,[14] una è interpolata. Dopo un recente colloquio con Heinrich Roth, un gesuita di Augusta che aveva fatto un viaggio di esplorazione nell'Indostan e aveva visitato a Roma il suo compatriota, questi si era definitivamente convinto che non potevano sussistere dubbi sul fatto « che quel paese sia una fedele immagine dei costumi e dei riti degli egizi ».

La penetrazione e la diffusione del mondo nilotico in India sarebbero avvenute in due fasi, avendo come teatro principale proprio quel paese Mogor donde era appena tornato padre Roth:[15] la prima ondata si era avuta agli albori della civiltà con l'impresa di Osiride, e la seconda, la più potente, quando l'Egitto era caduto sotto l'influsso persiano. L'occupazione del paese da parte di Cambise (529-521), che ne aveva profanato i templi e i sepolcri e aveva fustigato i corpi imbalsamati degli ultimi faraoni, aveva provocato un esodo generale:[16]

« Da Erodoto, Plinio, Diodoro, Pausania, Plutarco e altri storici sappiamo che quando il Re di Persia Cambise fece irruzione in Egitto, il che avvenne sotto il secondo Re dei Romani, Numa Pompilio, la Saggezza Egizia, che durava da oltre mille anni, pervenne a una miseranda fine e perì insieme alla monarchia di quello Stato [...].

« Così, avvenne che i Sacerdoti e gli Ieromanti profughi in terre straniere, poiché tutte le strade erano occupate dai nemici e non consentivano un passaggio sicuro, decisero di traversare il Golfo Arabico che si trova vicino all'Egitto. Essi giunsero infine in India, che porta ora il nome di Indostan dove si dice che si siano recati un tempo Ermes, Bacco e Osiride ».[17]

Colà essi trovarono le vestigia delle città e dei sepolcri edificati dai loro predecessori e vi restaurarono il culto dei loro dèi. Tutta l'India fu convertita: le tradizioni egizie, sradicate dalla loro terra d'origine, rifiorirono in quell'estremo lembo del mondo.

Un grande sfoggio di erudizione, nomi e fatti incontestabili posti a sostegno di un edificio fantastico costituiscono il metodo kircheriano. All'occorrenza i tesi antichi vengono commentati o rielaborati, ma conservano tutto il loro prestigio. Una miriade di citazioni tratte dalle fonti più varie, notizie esclusive accumulate con passione e una dialettica inflessibile favorita dalla confusione incanalano poi la dimostrazione nel senso voluto dall'autore. Il tutto è presentato come l'ultima conquista della scienza moderna e corrisponde a un'aspirazione dell'epoca.

Nel corso del Seicento l'evoluzione del mito egizio dell'Asia si svolge in modo sincrono a quello dell'Europa: primo abbozzo e nuova estensione con Pignoria (1615) e Cluver (1616); precisazione e inclusione nei sistemi generali con Kircher (1636-1652-1667) da una parte e Vossius (1641), Bochart (1646) e Stillingfleet (1662) dall'altra. Nella *Demonstratio evangelica* (1679)[18] e nell'*Histoire du Commerce* (1716)[19] Huet presenta le due leggende insieme, come due raggi usciti dalla stessa fonte luminosa.

Nel proporre i propri argomenti, il vescovo di Avranches si rifà a Kircher. Alle piramidi mistiche e alla venerazione della vacca si affiancano la creazione del mondo per opera divina all'interno di una figura d'uovo, una duplice scrittura e una duplice lingua. In tutto ciò il primato appartiene agli egizi, e ciò vale anche per la metempsicosi, come risulta da Erodoto (II, 20) e da Clemente Alessandrino (*Stromata*, VI, 3, 35); la tesi di Filostrato, che attribuisce tale primato all'India, è un grossolano errore. Nel panegizismo che li accomuna, Kircher non esita ad alterare il testo di un autore classico né Huet a contraddirlo.

Sul piano storico si torna a porre l'accento su Osiride, re delle Indie per cinquantadue anni, e al tempo stesso si introduce un elemento nuovo: la *colonia egizia*. Non si tratta più di una contaminazione di usanze religiose o relative alla vita quotidiana, ma del trapianto in massa di un popolo.

Se gli indiani e i cinesi non discendono tutti dagli egizi, ne discendono almeno in gran parte, conclude Huet nel suo trattato sulle relazioni commerciali fra i popoli antichi. Nella sua *Demonstratio evangelica* questa storia dell'India entra a far parte di una teogonia in cui Osiride, identificato con Mosè, si sovrappone a Bacco che conquistò anch'egli quelle terre.

L'idea della colonizzazione fu presa in esame da parecchi eruditi; padre Catrou (1708)[20] l'attribuì persino ai saggi indiani:

« Se dobbiamo credere ai più dotti Brahmini, gli antichi Abitanti delle Indie sono una colonia di Egizi che vi si stabilirono in passato e la cui posterità è giunta fino ai nostri giorni. Una prova di ciò è il fatto che in India vigono ancora gli usi, i costumi e la Religione dell'antico Egitto, pressappoco uguali a quelli descritti da Erodoto ».

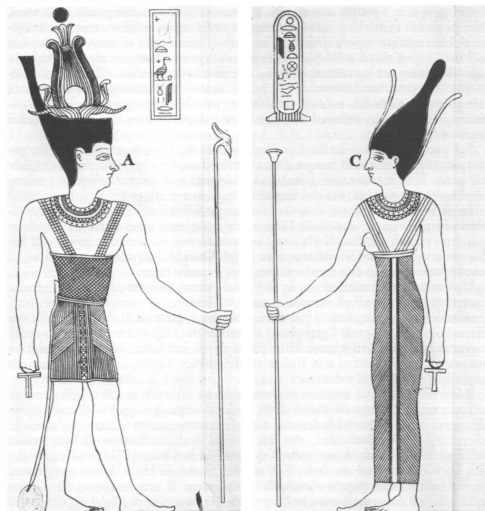
98. Brahma, rilievo. Musée Guimet. Foto del Museo.

Il fenomeno di una fioritura anacronistica su un terreno nuovo, già presagito con tanta sicurezza da Pietro della Valle, diventa ora oggetto di nuove precisazioni: « Molti motivi inducono a credere come padre Catrou, in base alle affermazioni dei Brahmini, che gli antichi Indiani fossero Coloni venuti dell'Egitto » dichiara a sua volta Veyssière de la Croze (1724)[21] all'inizio del suo libro sull'*Idolâtrie des Indes*. Egli si basa anche su Huet, le cui spiegazioni gli sembrano però troppo sommarie e bisognose di una revisione. Fra le sue fonti egli cita un manoscritto sulla genealogia degli dèi di Malabar, dovuto al missionario danese Ziegenborg, e un testo sui brahmani di Abraham Roger (1670).[22]

Fra i nuovi elementi indo-egizi vanno annoverati le piante e il fuoco, assimilati agli animali, la devozione ai geni malefici, l'osservanza dei giorni fausti e infausti, l'astinenza, la mortificazione, il monachesimo, i segni dello Zodiaco e i sette giorni della settimana. Due delle tre massime divinità indiane, Brahma (fig. 98) e Isuren, sono di origine egizia, mentre la terza, Vishnu, viene dalla Persia.

Il nome di *Brahma*, il Creatore, deriva da *Piromi* che vale « uomo » in egiziano; in sanscrito, lingua sacra degli indiani, la parola *Brahma* ha lo stesso significato. Gli abitanti del Malabar pronunciano *Biruma* e i cingalesi *Pirimia*, che differisce appena dal *Piromi* originario. Le strutture fonetiche e semantiche concordano perfettamente, ma del dio stesso, afferma questo autore, non esistono idoli: esso non è oggetto di culto ma viene venerato nella persona dei *brahmani*, che sono più bianchi di tutti gli altri abitatori dell'India.

Isuren, la seconda fra le grandi divinità, è *Osiride*, il cui nome aveva diverse grafie: Eusebio scriveva *Isiris* ed Ellanico, citato da Plutarco, *Ysiris*. Secondo Plutarco e Diodoro Siculo, questa parola designa in lingua egiziana un personaggio con più occhi. Quando Isuren è raffigurato sotto sembianze umane, ha sulla fronte un terzo occhio (fig. 99), ma la sua immagine può assumere

99. Maschera seicentesca tibetana con tre occhi. Musée Guimet. Foto del Museo.

100. Personaggi che tengono in mano una croce ansata. *Tavola isiaca* di Torino. L. Pignoria.

un'altra forma. Poiché l'Osiride egizio corrisponde al Bacco greco, ne ha anche l'emblema fallico; il *lingam*, l'attributo di Isuren, non è altro che questo, e la divinità è adorata dagli indiani proprio sotto questo aspetto mostruoso e osceno. La stessa figura è riprodotta sulla *Tavola isiaca* pubblicata da Pignoria, in cui compaiono trentasei *decani* che hanno per lo più un fallo nella mano sinistra. Lo stesso oggetto venne scoperto nel tempio di Serapide ad Alessandria, distrutto dal patriarca Teofilo; secondo Socrate (Scolastico) e Sozomeno[23] esso simboleggiava per i pagani « la vita futura ». Sant'Antonio d'Egitto e il suo Ordine lo adottarono come segno distintivo; in realtà si trattava della croce ansata e della *tau* (fig. 100).

Nel Malabar il *lingam* egizio, simbolo della generazione e della « vita ventura » si trova nella parte più segreta e più sacra dei templi di Isuren, in cui arde un lume perpetuo. L'idolo è circondato da molte altre lampade a sette bracci, simili al candelabro ebraico rappresentato sull'arco di Tito.

Vent'anni dopo la Croze un celebre ebraista e sinologo, Fourmont (1747),[24] rielabora lo schema di Huet valendosi di materiale da lui raccolto. Nemmeno Fourmont attribuisce a Cambise l'importanza che gli dava Kircher: se tutti i sacerdoti egizi si erano rifugiati in India e non in Grecia, ciò significa che sapevano che l'India era egizia sin dai tempi di Osiride e Sesostri. Osiride non

è però Mosè, come sosteneva l'autore della *Demonstratio evangelica*, bensì Esaù, mentre Sesostri va identificato col Sesac del primo *Libro dei Re* (XIV, 25-26). John Marsham (1672)[25] aveva già osservato questo particolare basandosi su Giuseppe Flavio,[26] e prima ancora l'accostamento era stato fatto da Mercati (1589),[27] a proposito di un obelisco romano:

« Sesac òvero Sesostre, re d'Egitto e monarca, havendo spogliato il tempio e la città di Gierusalemme, dopo la morte del Re Salomone, fece poi due obelischi e drizzolli nella città d'Heliopoli, uno dei quali vi è rimaso: l'altro è stato condotto a Roma da Augusto, e drizzato in Campo Martio ».

Nel suo *Discours sur l'Histoire universelle à Monsieur le Dauphin* (1681),[28] Bossuet menziona puntualmente tale identificazione:

« Si ritiene che Sesostri, il celebre conquistatore egizio, fosse Sesac, il re d'Egitto di cui Dio si servì per punire l'empietà di Roboamo ».

Egli afferma inoltre che Sesostri giunse fino in India e assoggettò le regioni oltre il Gange. Per diventare veridica, la storia antica deve concordare con la Bibbia.

Il fatto che Fourmont disgiunga la figura di Mosè da quella di Osiride non elimina quella di Bacco, che Vossius aveva collocato nella triade prima ancora di Huet. I vincoli, anzi, diventano più stretti. Il nome di Bacco deriva dall'ebraico *baku* che significa « pianto », in quanto Osiride veniva pianto in tutto l'Egitto nei giorni a lui consacrati. In conformità col mito di Osiride, inoltre, le *Dionisiache* di Nonno[29] situano proprio in India le avventure, i viaggi, gli amori e le conquiste del dio.

Numerosi nomi di città indiane citati da Plinio e Tolomeo derivano dal soggiorno in quella terra di Esaù-Osiride; tutti quelli che terminano per *-ur*, come Coreur, Acur, Salur e Manganur, discendono in linea diretta da *Ur* in Caldea, dov'era nato il suo avo Abramo. Entro le loro mura era custodito generalmente il fuoco sacro, acceso dal re stesso nei suoi *Pirei*. Suo suocero, *Ana*, aveva dato nome a Betana.

L'etimologia biblica soppianta tutte le altre. Fourmont ignora le filiazioni *Pirami-Brahma-Pirimia*: il nome di *Brahma* e dei suoi sacerdoti, i *brahmani*, trae anch'esso origine da Abramo, avo del re egizio. Il fatto è innegabile; in India anche la sposa del patriarca, *Sara*, mantiene intatto il suo nome in *Sarasvadi* (*vadi* significa « signora »).

Quanto a *Sesostri*, nome greco del *Sesac* ebraico, egli è *Sethos* in lingua egizia (questa triplice identificazione è dovuta a Marsham). Secondo certi calcoli il suo regno, durato cinquantanove anni, avrebbe avuto inizio nell'anno 4362 dalla creazione del mondo, nel 302 prima della conquista di Troia e nel 1511 a.C. Per qualche tempo, però, tutti questi collegamenti e queste date furono oggetto di polemiche.

L'antica identificazione di Bacco con Osiride, che era stata riesumata nel corso del Seicento e aveva avuto una sua parte nella storia dell'egiziazione dell'India, non venne mai contestata. Osiride fu però identificato anche con Sesac, in base a una nuova teoria cui è strettamente legato il nome di Isaac Newton e che sconvolse tutti i sistemi cronologici e storici allora riconosciuti.

Per uno strano concorso di circostanze la prima edizione della *Cronologia* (1725)[30] di Newton uscì in Francia, ad opera di Nicolas Fréret che la tradusse senza il consenso dell'autore da un manoscritto appartenente all'abate Conti, un veneziano residente a Parigi. Dopo aver protestato (1726)[31] contro un'edi-

zione realizzata a sua insaputa, e per di più critica nei suoi confronti, Newton pubblicò personalmente il suo lavoro nel 1728.[32]

Lo scienziato inglese esordisce rifiutando in blocco certe categorie di testi poco convincenti:

« Le Antichità Greche sono piene di finzioni Poetiche, perché i Greci non scrissero nulla in Prosa prima della Conquista dell'Asia da parte di Ciro, re di Persia ».

Per costruire la sua favola di Sesac, identificato anzitutto con Osiride, Newton si basa dapprima sull'Antico Testamento. Vediamo che cosa narra a questo proposito il primo *Libro dei Re*:

« Nel quinto anno del regno di Roboamo [figlio di Salomone] Sesac, re d'Egitto, salì contro Gerusalemme. Prese i tesori della casa di Geova e i tesori della casa del re, e portò via tutto ».

Dopo questa prima conquista, secondo Newton, Sesac assoggettò la Persia e l'India e si diresse poi verso occidente, traversando l'Ellesponto e occupando la Tracia. Egli realizzò inoltre imponenti opere in Egitto: per assicurare l'irrigazione delle sue terre divise il Nilo in canali, che ne portarono le acque in tutte le città. Il suo popolo lo soprannominò quindi *Sihor*, *Siris*, *Nilus* ed *Egyptus*, e i greci, sentendo che gli egiziani invocavano il sovrano nei loro canti con le parole *O Siris* o *Bu Siris*, lo chiamarono *Osiris*. Per gli arabi egli divenne Bacco. L'integrazione di Diodoro Siculo (I, 19-20) nel *Libro dei Re* è giustificata da una nuova etimologia.

Il sistema è di importanza capitale per il problema della datazione, in quanto tutta l'epopea di Osiride viene così situata senz'altro in un periodo successivo al regno di Salomone. Come è noto, Sesac era sopravvissuto di venticinque anni a quel re, mentre la spedizione degli Argonauti era stata intrapresa quarantacinque anni prima della sua morte: la data di tale viaggio può quindi essere fissata con l'approssimazione di un anno. A questo punto Newton, che si ritrova nel suo elemento, propone per la cronologia un procedimento astronomico.

Il calcolo si basa sulla sfera ideata da Chirone appositamente per i naviganti partiti alla conquista del Vello d'Oro. In essa la configurazione siderea corrisponde infatti a un momento preciso, che si ricava dal raffronto con la carta del cielo disegnata da Metone nel 432 a.C. La differenza di posizione dei punti cardinali nelle costellazioni rappresenterebbe sette gradi percorsi contro l'ordine dei segni; ad esempio il solstizio d'estate, che per Chirone corrisponde al quindicesimo grado del Cancro, corrispondeva all'ottavo ai tempi di Metone. Poiché ogni grado rappresenta settantadue anni di evoluzione, fra i due planisferi intercorrono cinquecentoquattro anni. L'anno precedente la partenza della nave Argo sarebbe dunque il 936 (432 + 504).[33]

Per quanto riguarda la sfera di Chirone, Newton fa riferimento all'autore della *Titanomachia*, citato da Clemente Alessandrino (*Stromata*, I, 16, 73), e a Diogene Laerzio (*Proemio*, 3). Per il materiale sulle carte celesti degli autori antichi egli si basa sull'*Uranologion* di padre Denis Petau (1630),[34] in cui sono raccolte le fonti principali: Eudosso, Arato e Ipparco.

Situato dai cronologi nel XIV secolo a.C., il viaggio degli Argonauti si situerebbe quindi, in base ai dati astronomici, nel X secolo. L'abbreviamento che ne risulta per la storia greca ed egiziana è di poco meno di cinque secoli.

Il quinto anno del regno di Roboamo, in cui l'India sarebbe stata conquistata dagli egiziani dopo la caduta di Gerusalemme, sarebbe il 974; allo stesso anno risalgono le due colonne commemorative erette alla foce del Gange. Nel

964, su consiglio di Theuth, l'Egitto fu suddiviso in trentasei regioni dotate ognuna di un tempio, dove Sesac e la sua consorte furono adorati sotto i nomi di Osiride e Iside. Nel 956 il re sarebbe stato assassinato dal fratello Giapeto, chiamato anche Tifone.

Con questo spettacolare slittamento di date si giunge alla seconda proposizione del sillogismo. Osiride si sovrappone a Sesostri soltanto dopo essere stato identificato con Sesac; in un periodo di tempo ristretto, non rimane più spazio bastante per due sovrani che avrebbero conquistato il mondo uno dopo l'altro. Del resto Giuseppe Flavio[35] non ha forse rilevato l'errore commesso da Erodoto attribuendo a Sesostri tutte le gesta di Sesac? La storia scritta è piena di queste corruzioni di nomi: *Sesostri, Sesoosi, Sesocri, Sesoch, Sethos* e *Sesac* non sono altro che varianti di trascrizione e di grafia, e d'altronde Sesostri e Osiride-Bacco sono assai simili fra di loro:

« Osiride, Bacco e Sesostri vissero nella stessa epoca e, a quanto narrano gli Storici, furono Re di tutto l'Egitto [...] e potenti sul mare e sulla terra. Tutti e tre furono grandi conquistatori e di vittoria in vittoria si spinsero, attraverso tutta l'Asia, fino alle Indie. Tutti e tre traversarono l'Ellesponto [...]. E infine tutti e tre eressero Colonne nei paesi da loro conquistati: ne consegue che essi devono essere un solo e unico Re d'Egitto, il quale non può essere che Sesac ».

È qui riconoscibile la dottrina di Evemero, che faceva derivare la vita di un dio da quella di un eroe e che appare consolidata rispetto al secolo precedente. Per Osiride e Sesostri un collegamento diretto era già stato proposto nello stesso spirito da Humphridus Prideaux, decano di Norwich (1676),[36] mentre per Sesostri-Sesac l'autore citato è naturalmente Marsham (1672), e non Bossuet e Mercati. Nella sua dimostrazione Newton ha però esposto i dati in modo diverso, imperniandola decisamente sul re biblico e dando ai due sovrani leggendari la funzione di pannelli del suo trittico. Facendo concordare i periodi storici coi movimenti degli astri, l'illustre fisico creò un mito delle scienze esatte.

L'opera subì vari attacchi sin dalla prima edizione del 1725, corredata da osservazioni del traduttore Fréret, segretario a vita dell'Académie Royale des Inscriptions.[37] Le prove astronomiche e storiche della nuova cronologia non reggono all'esame. La ricostruzione della sfera di Chirone è basata unicamente sul verso di uno scrittore e sulla sfera di Eudosso descritta nel poema di Arato commentato da Ipparco. Sesostri è anteriore di cinque secoli a Sesac e il culto di Osiride risale alle origini del paganesimo, cosicché la sua attribuzione all'apoteosi di un morto è di un'assurdità indiscutibile. Bacco, poi, non era mai stato considerato un uomo o un eroe.

L'anno dopo, prima della pubblicazione di *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended* a opera dell'autore stesso, padre Souciet (1726)[38] risponde a sua volta adducendo le proprie controprove astronomiche, numismatiche e storiche: il centauro Chirone ha ideato le costellazioni e posto i punti cardinali al centro dei loro segni non nel 936 ma nel 1470 prima della nostra era, e tutti gli altri eventi si dispongono su questo livello. Oltre Manica, le critiche più violente mosse a Newton furono quelle del suo connazionale Warburton (1742).[39]

Le analogie fra Osiride, Sesostri e Sesac sono spiegate dalle parole di un poeta inglese

Heroes are much the same...

tutti gli eroi si somigliano... Se in futuro uno storico di origine straniera voles-

se dimostrare che re Artù e Guglielmo il Conquistatore erano la stessa persona, potrebbe far leva su questi elementi:

- oscuri natali,
- la partenza dalla Francia per combattere contro i sassoni,
- il successo di tale spedizione,
- un altro regno fuori d'Inghilterra,
- un fratellastro macchiatosi di ingiustizia ed esemplarmente punito,
- un regno di una cinquantina d'anni,
- la morte in guerra.

Queste concordanze sono ancor più numerose e precise di quanto non lo siano quelle fra il dio e il re d'Egitto, eppure anche fra i due personaggi — uno storico e l'altro leggendario — del Medioevo inglese intercorrono circa cinque secoli.

Frédéric Samuel Schmidt, professore di Antichità a Basilea, attinse il materiale della sua *Dissertation sur une colonie égyptienne établie aux Indes* dalle opere di Newton, Fourmont, la Croze e Huet. Il lavoro, presentato all'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres di Parigi nel 1758,[40] è una *summa* di tutte le ricerche condotte in questo campo da Pignoria in poi.

L'autore, storico e seguace di Evemero, è convinto come i suoi immediati predecessori che gli dèi dell'antichità fossero eroi noti alla Sacra Scrittura ma adorati sotto altri nomi da vari popoli dopo essere stati divinizzati. Egli ritiene inoltre, come Newton e Prideaux, che la leggenda asiatica di Osiride sia nata dalla campagna di Sesostri, realmente avvenuta. Pur non ignorando le fondate obiezioni di Warburton e Fréret, egli pensa che Osiride sia esistito anche se era un altro personaggio: si tratterebbe quindi di due spedizioni compiute da due diversi sovrani, confusi fra di loro a causa di certe analogie tra le loro imprese. Comunque stiano le cose, è certo che vi fu una colonizzazione: « Lo dimostrerò » assicura l'erudito svizzero all'inizio del trattato « coi nomi degli Dei, con quelli dei Re, con quelli delle città di molte regioni delle Indie, che sono Egizi, e con le usanze religiose e civili degli Indiani che hanno sorprendenti affinità con quelle degli Egizi ». E si sprofonda in un'etimologia arida, ma completamente rinnovata. Le due lingue degli indiani di cui parla Huet? Una di esse è egizia, introdotta dai coloni, mentre l'altra è la lingua degli indigeni. La differenza fra di esse è tale che « ha fatto dire a un antico, il quale aveva viaggiato in quelle contrade, che là gli uomini avevano la lingua biforcuta e doppia fino alla radice ».

La metafora deriva da Erodoto, il quale affermava che in quei paesi si parlavano due lingue ben distinte, e allude alla rilevanza degli influssi stranieri nella struttura linguistica e soprattutto nei nomi propri.

Se riguardo agli dèi quest'opera ripropone l'esempio di Isuren-Osiride, desunto da la Croze, riguardo ai re e alle città essa fornisce elenchi modificati. I regni dei « cantoni » erano andati in maggior parte ai discendenti dei coloni, che costituivano l'elemento predominante e più civile, ma vi erano anche numerosi re indiani appartenenti alla stessa stirpe. Fra questi ultimi, universalmente noti sono Moeris e Porus.

Il re indiano Moeris era omonimo di un re egizio che aveva dato nome a un lago della zona del Medio Nilo. Uguali origini aveva il re indiano Porus (Poros o Paurava), sconfitto da Alessandro Magno col quale aveva poi stretto alleanza: il suo nome derivava da *Phero* o *Pharao*, titolo spettante a tutti i re d'Egitto e ai sovrani indiani di discendenza egizia.

Le città che hanno nomi egiziani si trovano in maggioranza nel Nord Ovest. Secondo Arriano la popolazione di queste regioni settentrionali delle Indie è quella che presenta somiglianze fisiche con gli egizi, mentre quella delle zone meridionali ha maggiori affinità con gli etiopi (*Certe, qui ad Austrum ventum vergunt Indi, Aethiopibus magis similes sunt — qui vero ad Septentrionem incolunt Aegyptios potius Corporis forma representant*).

Questo passo è tratto dall'edizione di Gronovius (1704),[41] il dotto olandese che, come abbiamo visto nel capitolo dedicato alla Germania,[42] aveva pubblicato l'immagine di un sacerdote germanico col *navigium Isidis*.

Nysa, la prima città fondata da Osiride-Bacco nel corso della sua spedizione, era il maggior centro egizio. Più che da quello della dea egizia Neitha, il suo nome derivava dalle parole *nei* « fondare » e *sa* « limite estremo » che, unite, significavano « cippo di confine ». Lo stesso nome era stato dato a numerose città costruite sui confini dell'impero egizio, in Caria, in Beozia e in Tracia. Invece il nome greco di Bacco, Dionysos, deriva dalla città di Nysa in India; ancora oggi gli indiani narrano che sul monte vicino, il *Nisadobura*, viveva in passato un uomo che aveva sul capo delle corna di bue: tanto Osiride quanto Bacco e Iside solevano portare ornamenti di questa forma. Una città di Anubi, Anubingora, è segnalata nell'isola Taprobana dalla *Geografia* di Tolomeo (VII, 4); e infine Thina, il Siam, corrisponde a *Thoinis* e *Thynite*, città e provincia egizie.

Non si tratta più, come nel libro di Fourmont, di nomi biblici in *-ur* che perpetuano il ricordo della patria dell'avo di Osiride, ma di nomi egizi per eccellenza. Se se ne tracciasse una carta d'insieme, questa si stenderebbe con la stessa regolarità dall'Atlantico al Mar Nero e dal Mar Nero al golfo del Bengala.

Lo studio comparato delle due religioni ne mette in luce gli aspetti esoterici: « Gli egizi e Pitagora, loro iniziatore in tutto, cercarono il mistero ovunque. Non contenti di trovare in quasi tutti gli animali delle analogie con i loro dèi, essi ne cercarono altre nei segni della scrittura e nelle figure geometriche ».

Il circolo è simbolo della divinità: è la più perfetta tra le figure geometriche e contiene il disco solare e quello lunare. I personaggi raffigurati sui monumenti dell'antichità portano spesso dei globi sul capo; il culto del circolo è passato dall'Egitto nelle Indie, dove si venerano pietre rotonde e ovali dotate di poteri magici.

Anche le piramidi e gli obelischi traggono origine da questa geometria mistica. Secondo gli antichi (Plinio, *Naturalis Historia*, XXXVI, 14) essi sono immagini dei raggi solari o, se si preferisce, raggi pietrificati. Di recente Jablonski[43] ha dimostrato che in copto *Pyramis* ha tale significato. Secondo Clemente Alessandrino,[44] anche gli antichi filosofi indiani adoravano la piramide; già citato da Huet,[45] il passo viene ora ricollegato a quello di Pietro della Valle in cui si afferma che gli indiani contemporanei danno la stessa forma regolare alla loro massima divinità, Mohadev.[46] In realtà vi si parla di un cono, definito come una colonna di pietra più larga alla base che verso la cima, ma che cresce miracolosamente come un albero. Mohadev altri non è che Isuren-Osiride; alle sue immagini falliche e dotate di più occhi si aggiunge un'effigie geometrica che è anch'essa egizia. Il disegno di una pagoda, pubblicato dal conte di Caylus, esemplifica un'architettura sacra in cui prevalgono le linee piramidali.

Come esiste una geometria divina, esistono anche colori sacri agli dèi. Osiride rappresentava il Nilo, *Melas* in greco e *Melo* in latino. Il bue Mnevis e lo sparviero, animali a lui sacri, erano neri come la bella statua del Nilo conser-

vata in Vaticano. Anubi, la stella più luminosa della costellazione del Cane, era colore dell'oro e tutte le sue statue venivano dorate. Il fratricida Tifone ricordava il Mar Rosso, che aveva inghiottito l'esercito del faraone lanciato all'inseguimento degli ebrei; il vescovo Clayton (1753)[47] aveva paragonato quella strage all'uccisione di Osiride, spiegando così il colore rosso di Tifone. Per questo motivo il rosso, prediletto da tanti popoli, era aborrito dagli egiziani, e l'asino, che in Egitto è rossastro, era diventato un animale spregevole. Inoltre, venivano sacrificati soltanto tori dal manto rosso (Plutarco, XXXI).

Ancora oggi gli indiani attribuiscono a ogni dio un colore. Secondo la Croze Vishnu ha il viso verde e Biruma olivastro; Kenki, dipinta di rosso e fornita di una coda di pesce, è una divinità marina come Tifone, il cui regno è anch'esso un ***Rubrum mare***, nome dato dagli antichi all'Oceano Indiano.

Sulla base di queste speculazioni metafisiche vengono elencati gli elementi comuni alle due civiltà, sovente citati. Fra gli accostamenti più nuovi menzioniamo inoltre le piante consacrate agli dèi, la dea trasformata in ninfea, l'orrore suscitato dal cardo, pianta di Tifone, il loto coltivato in vasi di porcellana, i fachiri indiani che imitano gli eremiti egizi, le acque del Nilo e del Gange distribuite dai sacerdoti. In entrambi i fiumi trova morte gloriosa un uomo trascinato da un coccodrillo, che lo stesso Osiride-Isuren chiama a sé. I due popoli nutrono inoltre un identico odio per il vino. La vite di Bacco è dimenticata: Bacco-Osiride coltivava l'orzo, che cresceva sulla terra resa fertile dal Nilo, e la sua prima invenzione era stata la birra, secondo Diodoro (I, 20,4) ed Erodoto (II, 103):

« Dicono gli Antichi che Osiride o Bacco introdusse in tutte le terre da lui visitate l'uso della birra, vale a dire che i Coloni Egizi insegnarono la sua fabbricazione a tutti i popoli fra cui si stabilirono e dissero loro che era un'invenzione e un dono del loro Dio Osiride. Perciò quella bevanda era così diffusa nella Tracia, Colonia Egizia, e perciò essa era anche, come riferisce Strabone, la bevanda preferita degli Indiani ».

Tutto si svolse come in Germania, dove Osiride aveva insegnato a Gambrivius a preparare la bevanda nazionale. Sviluppando quest'ultimo argomento nella sua dissertazione sull'India, il professor Schmidt seguiva certamente l'esempio dei colleghi germanici. Per concludere egli afferma:

« I Brahmini dei nostri giorni si gloriano ancora di discendere dai saggi e antichi Egizi, e io mi auguro di aver dimostrato con questo discorso che tale tradizione non è priva di plausibilità ».

Il suo compito era indubbiamente meno arduo di quello dei mitografi dell'Occidente. I testi antichi sono particolarmente precisi e abbondanti, ed è più facile scoprire un mondo esotico in un paese circonfuso di leggende che non in un mondo ben noto. Egitto e India sono entrambi abbastanza remoti e abbastanza enigmatici per venir confusi fra di loro. Siamo però giunti a un limite; la visione ridiventerà perfettamente inverosimile quando si estenderà fino alla Cina.

8. *L'Egitto in Cina*

Già nel 1615 Pignoria includeva tutto l'Estremo Oriente nelle Indie orientali; centocinquant'anni dopo, Kircher finì con l'inserire le Indie nel suo monumentale lavoro sulla Cina, di cui esse sono soltanto una specie di supplemento. La *China illustrata* (1667) fece epoca in quegli albori della sinologia, e l'ampiezza del suo successo è attestata dalle successive traduzioni tedesca e olandese (1668), inglese (1669) e francese (1670).

Nella prefazione il gesuita tedesco menziona le varie fonti da lui consultate. In primo luogo egli ringrazia padre Martino Martini, suo discepolo in scienze matematiche e autore di numerosi libri sulla Cina, dove era morto nel 1661; questi gli avrebbe personalmente fornito la documentazione più preziosa durante una sua visita in Europa. Viene poi Michael Boym, un polacco di Leopoli che fungeva da ambasciatore dell'imperatore Yung Li presso Innocenzo X. A Roma Kircher aveva inoltre ricevuto nel 1664 la visita di un confratello austriaco, il gesuita Johannes Grueber che aveva trascorso otto anni nel Celeste Impero. Questo materiale, corredato da copiose illustrazioni e da una bibliografia imponente, crea un mirabolante spettacolo nella migliore tradizione kircheriana.

Come Pignoria, di cui si guarda bene dal pronunciare il nome, l'autore ritiene che alle più remote origini di ogni popolo si possa risalire attraverso la religione: egli comincia quindi ad analizzarla nel capitolo sull'idolatria, partendo dal problema delle caste. In India Pietro della Valle ne aveva contate sette, che Kircher riduce a tre per quanto riguarda la Cina:

« I Cinesi nominano tre sorte di sette nei loro libri di tutta la terra; così chiamano infatti il loro Reame e le terre che lo circondano, e non ne conoscono altre. La prima è quella dei Letterati, la seconda si chiama Sciequia e la terza Lanzu. Ecco le tre diverse religioni che si tramandano fra i Cinesi e in genere fra tutti i popoli vicini che si servono dei caratteri cinesi: cioè i Giapponesi, i Coreani, i Tonchinesi e i Cocincinesi ».[1]

Questo brano è tratto di sana pianta da Nicolas Trigault (1615),[2] che aveva pubblicato gli scritti di padre Matteo Ricci, morto a Pechino nel 1610. Kircher soggiunge poi, senza transizioni:

« Queste tre sette corrispondono ai tre ceti che formavano un tempo lo Stato degli Egizi, e cioè i Sacerdoti o Saggi, Ierogrammatisti o Ieroglifisti, e il popolo comune ».

È qui riconoscibile lo stesso procedimento di intercalare frasi e interi passi all'interno di un testo autorevole che abbiamo osservato a proposito di Apollonio-Filostrato, con la differenza che qui non vengono più indicate le fonti. Kircher si vale di questo espediente, e prosegue alternando brani altrui e commenti propri:

« La setta dei Letterati Cinesi è molto antica in quel Reame e governa lo Stato. Essa ha numerosi libri ed è la più stimata di tutte. Essa riconosce come proprio maestro *Confucio*, che considera Principe dei filosofi [*Trigault-Ricci*]

101. Il Confucio-Theuth dei cinesi. A. Kircher, *China illustrata*, 1667.

così come gli Egizi il loro *Thoyt*, che i Greci chiamano Ermes Trismegisto; come i saggi Egizi adoravano un dio unico di nome *Hemepht*, così i Letterati cinesi non venerano idoli secondo i dettami di Confucio e venerano un unico dio, che chiamano Re del Cielo ».

Segue poi una citazione in corsivo, riferita a Trigault. Essa riguarda due soli templi, quelli di Pechino e di Nanchino « in cui ora si vedono austeri Magistrati compiere sacrifici e immolare al Cielo e alla Terra come gli Egizii a Osiride e a Iside bovi e pecore in gran numero ». Ma anche qui Kircher insinua una parentesi, *come gli Egizi a Osiride e a Iside*, che, stampata in modo identico al contesto, sembra tratta dallo stesso libro.

Questi templi di Confucio sorgono in tutte le città della Cina, presso le università dove si insegnano le sue dottrine. Il Principe dei Filosofi vi è rappresentato da una statua interamente coperta di lettere o dal suo nome inciso in oro su una tavola (fig. 101). A volte vi si vedono anche le effigi dei suoi discepoli. Nei giorni sia di luna piena sia di luna nuova gli vengono offerti ceri accesi, incenso e profumi. Dopo la citazione tratta da padre Trigault, Kircher si affretta ad aggiungere:

« Quasi identico è il modo in cui gli Egizi offrivano sacrifici a Mercurio nel primo giorno del mese di Thoth ».

Il religioso romano possedeva una di quelle statue, tutta avvolta in strisce coperte di scritte; egli l'aveva ricevuta da padre Nunnius Mascarenhas, assistente della Compagnia di Gesù in Portogallo, e la riproduce in una scena di adorazione.[3]

La seconda setta cinese (Sciequia o Omyto) corrisponde ai Filosofi degli Egizi, vale a dire ai pitagorici che credevano nella pluralità dei mondi e nella trasmigrazione delle anime. Diffondendosi in Cina e in Giappone, dov'era

forse giunta attraverso le Indie, quella dottrina diede origine a una grande fioritura di immagini. Anche il passo a essa dedicato è un mosaico:

« I suoi templi sono pieni di Idoli che rappresentano orrendi e spaventosi mostri, fatti di bronzo, di marmo, di legno e di terra [*Trigault-Ricci*] e sembrano essere l'immagine dei Sacri penetrali dei templi degli Egizi [*Kircher*] ».

Anche qui, come nelle Indie di Pietro della Valle, la genesi e la proliferazione degli esseri compositi vengono direttamente collegate alla metempsicosi:

« La terza setta che si vede in Cina, chiamata Lanzu, è per la gente comune [*Trigault-Ricci*] sebbene in antico essa fosse la religione dei Magi e dei Saggi Egizi [*Kircher*].

« Una cosa può sembrare incredibile, vale a dire la moltitudine degli Idoli che si vedono in quel Reame [*Trigault-Ricci*] nella qual cosa i Cinesi sembrano imitare gli Egizi [*Kircher*] ».

Gli ingredienti della descrizione sono dosati con abilità; la storia delle sette è interamente costruita rielaborando il testo di un autore che viene citato una volta sola, per un particolare. Ritroviamo qui un metodo già sperimentato e sempre valido che dissimula il plagio dietro a un riferimento secondario. Una gran copia di citazioni e rinvii, in altre occasioni, dà al quadro una parvenza di autenticità.

La questione delle piramidi cinesi è strettamente connessa con quelle divinità e coi loro templi:

« Sappiamo che gli Egizi avevano per le loro piramidi una venerazione quale spetta a un dio, e oggi in Cina vi sono tracce di questo culto [...] poiché nessuno osa avvicinarsi a tali edifici ».

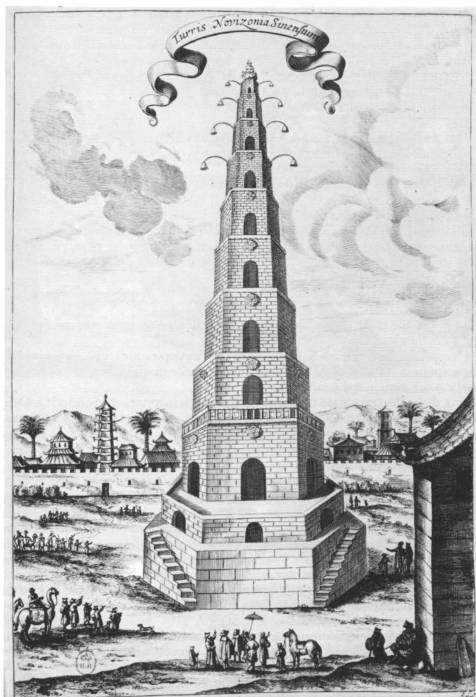
Una divinità piramidale indiana, Mohadev, paragonata da Schmidt a Osiride, era già stata segnalata da Pietro della Valle, che Kircher sembra ignorare sebbene il suo libro di viaggi fosse stato pubblicato a Roma nel 1650 e avesse avuto una terza edizione nel 1662. Egli ha invece sotto mano un volume sulla Cina del padre du Jarric (1614),[4] che egli cita nell'originale francese:

« Oltre a questi idoli di legno ve ne sono altri da essi chiamati *Cine*, fatti in forma di piramidi traforate, nelle quali vi sono certe specie di formiche bianche che non si fanno vedere di fuori ma hanno all'interno le loro piccole abitazioni [...] che sono fatte in forma di Oratorio, cosa di cui i Gentili si meravigliano assai perché hanno molta paura di queste *Cine* ».

Nell'*Oedipus aegyptiacus* (1652)[5] la descrizione è accompagnata dall'osservazione che in tutto ciò i cinesi imitano gli egizi. Nella *China illustrata* (1667) il dio geometrico è rappresentato da una pagoda di cui l'*Atlas sinensis* di Martino Martini (1655)[6] aveva frattanto fatto conoscere un esemplare, che si trovava nella provincia del Fu-kien:

« I nostri Padri ci assicurano che esistono piramidi di questa sorta costruite in bellissime pietre e chiamate *Torri novizone* [...] ossia a nove piani, perché sono di altezza straordinaria ».

Le dimensioni indicate sono inverosimili: novecento cubiti di altezza, e larghezza in proporzione. Se un cubito equivale a una cinquantina di centimetri il monumento dovrebbe essere alto quattrocentocinquanta metri, mentre la Grande Piramide, una delle sette meraviglie del mondo, è alta soltanto centotrentotto. Le pareti sono rivestite di porcellana e le campanelle appese tutt'intorno si muovono al minimo soffio di vento. L'idolo di rame dorato fissato sulla sommità corrisponde alla sfera delle piramidi egizie, adorata come una divinità. Sull'illustrazione questa figura si riduce a una testa (fig. 102).

Agli dèi in forma di piramide succedono quelli seduti nei calici dei fiori.

102. *Turris novizonia*, piramide cinese. A. Kircher, 1667.

Fra questi ultimi troviamo al primo posto Amida, l'idolo giapponese che corrispondeva ad Arpocrate.[7] Ritroviamo una figura di Pignoria, che fa lo stesso collegamento, fondato peraltro sulla stessa lettera di Luiz Froes (1565) citata, stavolta, integralmente:

« Amida è posto su un altare che si trova in mezzo al suo tempio [di Macao]. Il suo viso è quasi uguale a quello di una donna, con le orecchie forate e

la testa cinta di raggi. Egli è posto su di una bellissima rosa di legno che lo avvolge da ogni lato ».

Gli elementi della documentazione sono rimaneggiati e completati. Il passo si riferisce a un monumento della Cina meridionale, ma un Amida giapponese è citato da Belleforest (1575)[8] e da Guzman (1601).[9] Coloro che gli rivolgono l'invocazione ***Namu - Amida - Buth*** (Beato Amida, salvami) ritrovano la salute. Per quanto riguarda Arpocrate, Clemente Alessandrino e Giamblico[10] affermano che gli egizi lo raffigurano su un fiore di loto. Gli gnostici lo rappresentano in modo analogo. Secondo Plutarco[11] il figlio che Iside aveva concepito da Osiride dopo la morte di lui era un astro, il sole appena sorto che gli egizi raffiguravano come un bambino uscente dal calice di una ninfea. In tutto l'Estremo Oriente egli è ritratto in tale aspetto.

In Cina e in Giappone Amida è chiamato anche ***Fombum*** — seduto su una rosa o una ninfea in piena fioritura e cinto di raggi luminosi. In un'immagine ricevuta dall'assistente in Portogallo, sicuramente lo stesso che aveva dato a Kircher la statuetta di Confucio, il dio è accovacciato ma non si vede alcun fiore. Kircher non se ne preoccupa: se la ninfea non è visibile, ciò significa che essa simboleggia un mistero:

« Soltanto quel Dio può scoprire le virtù segrete di quella pianta e mostrare le proprietà di quel fiore, che sono celate alla vista dell'uomo come si può intuire dalla veste che lo ricopre e anzi lo nasconde ».

In una raffigurazione mistica la ninfea è nascosta sotto la veste, come un oggetto sacro dietro una tenda (fig. 103). Non disponendo di alcun documen-

103. Amida-Arpocrate giapponese. A. Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, 1652.

104. Amida-Arpocrate giapponese. A. Kircher, 1667.

105. Arpocrate, intaglio antico. G. Cuper, 1676.

106. Amida-Arpocrate giapponese. A. Kircher, 1652.

to relativo all'iconografia del personaggio, Kircher vi supplisce mediante considerazioni metafisiche. Il materiale illustrativo è completato da una seconda figura fantasiosa (fig. 106), realizzata secondo le descrizioni e le gemme intagliate dell'antichità (fig. 105): Amida vi è rappresentato seduto su una strana

107. Pussa-Iside cinese. A. Kircher, 1667.

pianta dalla forma affusolata, con foglie e petali simili a conchiglie piatte. Il viso è coperto da una maschera solare.

Le due incisioni, riprodotte nell'*Oedipus aegyptiacus*,[12] vennero rifatte per la *China illustrata*:[13] la prima fu 'occidentalizzata' dal disegnatore della prima edizione latina uscita ad Amsterdam (fig. 104), mentre la seconda fu rielaborata in un paesaggio marino (fig. 107). D'altronde essa non ritrae più Amida, l'Arpocrate giapponese, ma Pussa, l'Iside cinese. Una terza illustrazione, ricavata questa volta da un disegno autentico, la mostra seduta su un fiore di loto dallo stelo simile a un tronco d'albero (fig. 108). La divinità ha sedici braccia, ognuno delle quali simboleggia un secolo in cui la Cina era vissuta in pace grazie alla sua protezione. I dotti la chiamano *multibrachia* designandola così come la madre di tutti gli dèi, detta presso gli egizi *multimammia*. Le numerose mani della dea cinese derivano dalle innumerevoli mammelle di un'Iside confusa con la Diana di Efeso, alla quale Menestrier aveva appena dedicato un importante lavoro uscito a Roma (1657).[14] Il ragionamento non è meno singolare di quello che spiega l'assenza di una rosa da un'immagine col se-

108. Pussa-Iside cinese. A. Kircher, 1667.

greto dei suoi valori simbolici. Marco Polo aveva visto alcuni di questi idoli con molte mani nell'isola di Zapango, ossia in Giappone.

E Osiride? In Cocincina sopravviveva una cerimonia del suo culto: padre Borrus (1631)[15] narra infatti che in dodici località di quel paese si celebrano riti funebri in onore di un uomo di nome Onsey. Alcuni sacerdoti vestiti di bianco offrono in sacrificio vino e buoi davanti alla sua bara posta su un altare, che viene poi sotterrata in gran segreto. La stessa sepoltura si svolge in dodici luoghi diversi, che acquistano quindi lo stesso prestigio grazie all'incertezza.

Quando il corpo di Osiride era stato smembrato in quattordici parti Iside le aveva ritrovate tutte a eccezione di una, e intorno a ogni pezzo aveva fatto modellare con cera e profumi una figura simile al suo sposo (Diodoro Siculo, I, 21, 5-6). Affidandole a diversi sacerdoti, aveva assicurato a ognuno che gli dava in custodia il vero corpo del sole morto e tutti le avevano creduto. Il mistero che avvolgeva ognuna di quelle finte salme conferiva a tutte una santità sublime. Moltiplicando i funerali di uno stesso dio, l'Estremo Oriente ricorreva alla stessa astuzia.

I due mondi erano inoltre accomunati dal tipo di scrittura. Padre du Jarric (1610)[16] aveva già tracciato un parallelo riguardante la stampa, nota in Cina prima che in Europa:

« Vero è che il loro modo di stampare non è uguale al nostro perché essi non hanno alfabeto o lettere, come noi: ma quando scrivono non fanno altro che tracciare alcune figure come facevano un tempo gli Egizi coi loro Geroglifici ».

E più avanti egli precisa:

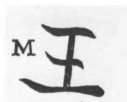
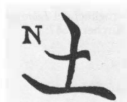
« Le loro lettere sono tutte diverse e ve ne sono almeno quarantamila, di modo che per significare ogni cosa essi hanno una lettera come le figure degli antichi Egizi che i Greci chiamavano Geroglifici ».

Anche Trigault-Ricci (1615)[17] parlano dei caratteri geroglifici dei cinesi, che sono secondo loro da settanta a ottantamila. Più approfondita è invece l'analisi di Kircher, il quale afferma di aver imparato il cinese dal sinologo polacco Michael Boym che aveva abitato a Roma dal 1652 al 1656 e gli avrebbe fornito documenti interessanti.[18]

Dal punto di vista storico la filiazione si spiega tenendo presente che i geroglifici erano stati inventati appena tre secoli dopo il Diluvio, quando tutta la terra era ancora governata dai figli di Noè. Fo Hi, il primo imperatore della Cina, li avrebbe quindi appresi direttamente dai discendenti di Cam, che avevano fondato nelle sue terre delle colonie egizie e che avevano ricevuto in materia gli insegnamenti dei loro genitori e di Ermete Trismegisto, segretario di Mesraim e inventore delle lettere. Da ciò si desume che Theuth aveva creato anche i caratteri cinesi.

Uno di questi segni è una figura puramente lineare, basata sulla croce (fig. 109). Ora la croce era considerata un simbolo di perfezione, tanto in Cina quanto in Egitto. Se le si aggiunge alla base un tratto orizzontale essa significherà *terra*, mentre un altro tratto in alto significherà *re* e un punto a destra della figura del re *pietra preziosa*. Tutta questa parte è copiata da un libro di Alvarez Semedo (1645),[19] gesuita portoghese e amico di Kircher; come nel caso delle sette, quest'ultimo riporta integralmente uno scritto altrui senza indicare la fonte.

Queste astrazioni rappresentano però uno stadio già evoluto della scrittura cinese, che era partita da immagini concrete:

« I primi Cinesi hanno raffigurato nei loro caratteri tutte le cose del mondo, e si sono serviti di tutto [...] perché li tracciavano come gli Egizi, rappre-

109. Geroglifici cinesi: segno basato sulla croce egizia. A. Kircher, 1667.

110

111

110. Geroglifici del *Libro del Drago*. A. Kircher, 1667.

111. Geroglifici zoomorfi cinesi. A. Kircher, 1667.

sentando ora animali, ora volatili, e poi rettili e pesci; e infine, dopo tutto ciò, si sono serviti delle erbe ».

Le forme erano legate al contenuto; le cose del fuoco erano rappresentate da serpenti o aspidi (fig. 110), le cose dell'aria da uccelli, quelle dell'acqua da pesci (fig. 111) e quelle della terra da fiori e foglie o da rami d'albero. Nella struttura semantica esistono indubbiamente delle differenze. Il geroglifico egizio ha virtù segrete ed esprime concetti: uno scarabeo, ad esempio, non rappresenta soltanto un animale e il sole del mondo sensibile, ma anche il fenomeno del mondo intelligibile. Esso simboleggia inoltre tutte le azioni occulte dell'archetipo, mentre il geroglifico cinese non è altro che immagine e parola. Il fatto che esso derivi da una civiltà straniera è attestato da questa degenerazione:

« Essendo discesi dagli Egizi, i primi Cinesi hanno seguito i loro metodi per la propria scrittura non riguardo alla composizione delle lettere, ma riguardo alle figure tratte dalle varie cose naturali; a ogni concetto corrispondeva un segno diverso ».

Questi segni figurativi vengono attribuiti da Kircher al più antico sovrano della Cina:

« L'Imperatore Fo Hi fu il primo inventore di questi caratteri, tratti da serpenti e da draghi di cui, dicono gli *Annali cinesi*, egli fece uso; quindi scrisse pure il libro che viene detto *Libro del Drago* ».

Le illustrazioni ne riproducono un gran numero, in cui a straordinari grovigli di rettili fantastici succedono forme di ostriche e di vermi, di radici vegetali, di tartarughe, di stelle e pianeti. I disegni provengono certamente da una raccolta di figure ornamentali portata probabilmente in Europa da Michael Boym. Kircher rinuncia a decifrare quei geroglifici, le cui origini risalgono a epoche talmente remote che il senso ne è stato completamente dimenticato,

ma che forniscono l'ultima e irrefutabile prova dell'ascendenza egizia del popolo cinese.

Cina ed Egitto, le due civiltà più antiche del mondo, depositarie dei suoi misteri sacri, erano ineluttabilmente legate fra di loro nelle menti degli eruditi. Il sistema si sviluppa sulla base delle esegesi comparative che si sforzavano ostinatamente, sin dai tempi di Vossius (1641), di dimostrare un'universalità dei culti all'origine della quale è l'Egitto, terra biblica. Nel corso della loro attività in seno a popoli esotici e ignorati dall'Antico Testamento, i missionari si servirono di questi concetti per includere anche quei popoli entro l'orizzonte biblico. L'Egitto costituiva in un certo senso un tramite fra la Cina e l'universo delle tradizioni religiose antiche e cristiane ortodosse.[20] La sapienza dei geroglifici, dove compare in entrambi i mondi la croce, ne è una raffigurazione simbolica; alcuni padri sinologi avevano quindi la qualifica di *geroglifisti*, poiché il geroglifico era religioso per definizione e tutte le religioni erano geroglifiche per eccellenza.

Padre Beurrier (1666),[21] abate di Saint-Étienne-du-Mont, edificò a sua volta una complessa struttura allegorica che riuniva in un'unica religione tutte le religioni del mondo; la Cina ne fa parte con Fo Hi, allo stesso titolo dell'Egitto col suo Ermete Trismegisto. A quanto risulta dalle stesse citazioni dell'autore, coloro che gli avevano aperto queste ampie prospettive erano Martino Martini[22] e Athanasius Kircher.[23] L'opera ebbe molto successo presso le missioni in Estremo Oriente.

Dal canto suo il vescovo di Avranches, Huet (1679),[24] identifica nel suo sistema mosaico Mosè-*Theuth*, padre dei geroglifici, con *T'ao*. Le vesti ornate di draghi, la Fenice egizia che diventa Fung, la conoscenza della chimica e l'affinità fra le lingue rientrano nella stessa rete di legami che si estende anche alle Indie. Tutta l'Asia sarebbe stata colonizzata da Osiride e Sesostri, ma alla Cina spetta un posto particolare: « Quantunque i Cinesi siano venuti dall'Egitto, tutti o in parte, insieme agli altri Indiani, essi hanno creato molto tempo fa uno Stato a sé stante che ha raggiunto in passato una tale potenza da impadronirsi di tutte le Indie » scrive Huet nel suo trattato sulla navigazione e sul commercio.

Leibniz, che mantenne rapporti epistolari sia con Kircher sia con i missionari in Cina, fu profondamente turbato dalla controversia intorno a tali connessioni ed espresse i propri dubbi, raffrontando appunto le scritture:

« Non so che dire intorno ai geroglifici degli egizi, e stento a credere che abbiano qualche analogia con quelli dei cinesi. Mi sembra infatti che i caratteri egizi siano più popolari e abbiano eccessive somiglianze con le cose sensibili, come gli animali e altro ancora: e di conseguenza con le allegorie; mentre i caratteri cinesi sono forse più filosofici e sembrano costruiti su considerazioni più intellettuali, come quelle che danno il numero, l'ordine e le relazioni; così vi sono soltanto dei tratti staccati che non hanno alcuna somiglianza con forme corporee. So che molti hanno pensato che i cinesi fossero una colonia egizia, basandosi su una presunta analogia fra i caratteri, ma non ve ne è alcuna parvenza ».

Queste riflessioni si trovano in una lettera scritta a padre Bouvet, missionario-geroglifista, all'inizio del Settecento.[25] Rispetto alla dottrina kircheriana i valori sono invertiti: questa volta le figure egizie, cariche di significato, vengono ridotte al rango di immagini popolari, mentre l'astrazione dei cinesi è ele-

112. Trigrammi del *Libro dei mutamenti, I King*. J.-B. Du Halde, 1735.

vata ai vertici del simbolismo. Il giudizio del filosofo era basato su Fo Hi, a proposito del quale egli scriveva nel 1703 allo stesso religioso:[26]

« Sarei molto lieto di sapere che cosa significhino i caratteri cinesi aggiunti a ogni numero nella figura di Fo Hi ».

Non si tratta più dei caratteri zoomorfici attribuiti da Athanasius Kircher al primo sovrano della Cina, ma del sistema lineare del *Libro dei mutamenti*, *I King*, legato al nome di quel re. Esso è formato da lineette dritte, interrotte o continue, sovrapposte a tre per volta e indicanti, secondo i casi, la perfezione, l'imperfezione, il cielo, la terra, l'uomo. Fo Hi le avrebbe scoperte sul dorso del drago che gli era apparso uscendo dalle profondità di un lago. Nel 1700 Bouvet aveva inviato a Leibniz una memoria riguardante tali ideogrammi,[27] un certo numero dei quali era già stato pubblicato nel 1658 da Martino Martini:[28] « otto simboli che indicano cose generali da cui dipendono certe corruzioni e la generazione delle cose particolari ».

Se essi non vengono citati nella *China Illustrata*, che pure vanta importanti contributi dello stesso missionario, ciò è dovuto al fatto che quel tipo di simboli geometrici non si accorda con l'idea di un Fo Hi che copia i geroglifici egizi.

Il libro, definito « enigma puro », venne studiato in seguito dai padri Prémare (1725),[29] Foucquet (1726)[30] e du Halde (1735).[31] Le figure « profondamente oscure » stimolano le fantasie (fig. 112).

Attualmente l'*I King* viene attribuito al periodo Chou (1129-256). I sessantaquattro trigrammi che secondo la leggenda sarebbero stati scoperti sulle squame di un drago avrebbero in realtà avuto origine dalle screpolature del carapace di una tartaruga, gettata nel fuoco da alcuni stregoni: gli indovini vi leggevano l'avvenire e ne riproducevano i tratti, a mo' di oroscopo, su pezzi di corteccia o di carta.[32]

Qualunque sia l'interpretazione della sua opera, Fo Hi venne a lungo considerato una delle figure fondamentali nella storia della nazione e della civiltà cinesi. Nicolas Fréret (1725),[33] traduttore e critico della *Cronologia* di Newton, situa l'inizio del suo regno nel 2639 o nel 2710 a.C., il che concorda con la *Genesi* (x, 25) che fa risalire la dispersione dei popoli all'epoca di Peleg, nato nel 2891 o nel 3250. Vi sarebbe quindi stato il tempo necessario per il trasferimento di un gruppo di coloni in Cina. L'erudito non fornisce alcun particolare sulla natura di tale migrazione, ma sottolinea da un lato che la storia degli

egizi è più antica di quella dei cinesi, e dall'altro che fra le due razze esiste una certa somiglianza.

Il sistema cronologico subì qualche fluttuazione. Attribuendo la colonizzazione della Cina ai figli di Cam, Kircher l'arretrava già di tre generazioni, situandola trecento anni dopo il Diluvio. Padre du Halde[34] retrodata tali eventi di un secolo, pensando ai figli di Noè. Padre Beurrier[35] si chiede se Fo Hi non fosse Sem in persona, mentre Bouvet e Prémare[36] si spingono molto più lontano identificandolo con Enoch, signore dell'umanità prima del Diluvio. A lui, padre di Matusalemme, sarebbero dovuti i libri misteriosi contenenti le verità primigenie che egli avrebbe ricevuto per tradizione orale da Adamo e da Seth: una delle sue opere sarebbe l'*I King*.

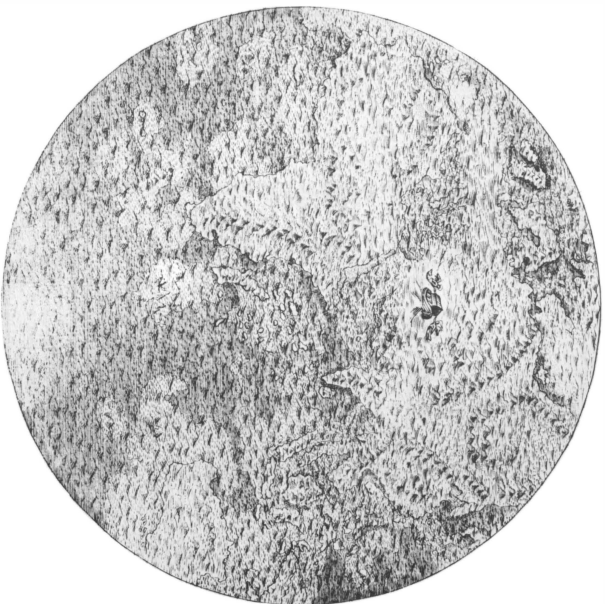
Nel suo *Essai* sugli antichi testi cinesi padre Foucquet (1726)[37] accetta questa tesi, ampliandola ulteriormente: Fo Hi non è soltanto Enoch, ma anche Ermete Trismegisto:

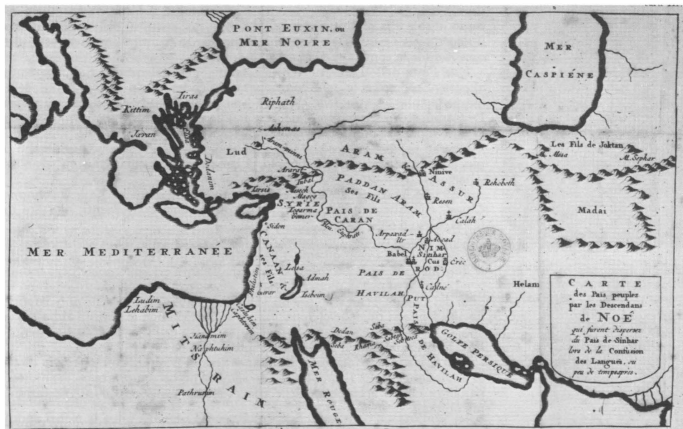
« Il più antico Mercurio Trismegisto di cui si parla non è altri che il Santo Patriarca Enoch, com'è stato affermato e stampato a Roma da dotte persone con l'approvazione delle autorità e il plauso degli studiosi. Ora Enoch sembra celato sotto il simbolo di Fo Hi e di Ermanubi o cinocefalo ».

L'autore non ignora nessuno dei suoi nomi: né Theuth, né Thaaut, e neppure Teutate. Egli sa inoltre che la tradizione attribuisce al Trismegisto trentaseimiladuecentoventicinque libri, mentre Fo Hi ne avrebbe lasciato un numero assai minore, ma spiega questa differenza ricordando che la cifra non si riferisce al numero dei libri ma a quello dei caratteri cinesi.

Vi era poi un'altra ipotesi che stravolgeva tutti i dati storici e biblici. Secondo Samuel Shuckford (1728)[38] il primo imperatore della Cina non sarebbe stato né Sem né Enoch, ma niente meno che Noè. La dimostrazione poggia su due constatazioni. Secondo Martino Martini,[39] Fo Hi non aveva padre; ma Noè non era forse il primo uomo dopo il Diluvio (fig. 113)? Fra i due enigmatici eroi esiste una sconcertante analogia, che diventa più precisa se si pensa che il monte Ararat non sorge a sud del Caucaso ma nell'Himalaya, la catena più alta di tutti i continenti. Gli assi geografici vengono capovolti. Noè era sbarcato a nord dell'India e i suoi primi discendenti si sarebbero stabiliti dapprima in Cina, sotto la sua sovranità. Il regno d'Egitto sarebbe stato fondato soltanto nell'anno 1712 dopo la creazione del mondo (fig. 114) da suo nipote Mesraim, che vi venne chiamato Menas e ne fu il primo sovrano. A Tebe regnava Phetrusim, suo figlio e segretario, detto anche *Thyot*, *Thoth*, *Ermes* o *Mercurio*.

Su questo punto la teoria concorda con quella di Kircher, e l'identità dell'inventore della scrittura non è mai stata posta in dubbio. Rimane da sapere come fosse esattamente avvenuta tale invenzione. Lo storico inglese non ignora che secondo Thomas Burnet (1692)[40] i geroglifici sarebbero nati dai caratteri cinesi, ma non accetta tale opinione: il pronipote di Fo Hi avrebbe dato agli egizi dei caratteri del tutto nuovi.

Il mondo capovolto di Shuckford non aveva trovato molti adepti, ma il problema delle relazioni fra l'Egitto e l'Asia non aveva affatto perso la propria attualità. Dopo Leibniz e Newton, lo affrontarono anche alcuni ambienti scientifici francesi. L'Académie des Sciences di Parigi manteneva costanti relazioni coi missionari in Estremo Oriente. L'astronomia e la matematica erano allora considerate le migliori credenziali per riuscire accetti ai cinesi e al loro imperatore Kang Hi (1654-1722) e per diffondere il Vangelo: come missionari a Pechino venivano quindi scelti di preferenza sacerdoti versati in tali materie, i

113. Figura del Diluvio. Th. Burnet, 1684.

114. Carta dei paesi popolati dai discendenti di Noè. S. Schuckford, 1728.

quali comunicavano regolarmente ai confratelli parigini il materiale di loro competenza.

Fra due personalità allora in vista, J.-J. de Mairan e Parrenin, si aprì allora un dialogo. Mairan, socio dell'Académie, ne divenne poi segretario a vita succedendo a Fontenelle. Anche padre Parrenin era un personaggio eminente, di cui parlarono Voltaire e Chateaubriand; stabilitosi in Cina nel 1698, spediva in Francia traduzioni di testi tartari e cinesi sulla fisica, l'astronomia e la medicina, nonché raccolte di racconti. Nel leggere le sue relazioni Mairan si chiese se non vi fosse qualche punto in comune fra l'Egitto e quella favolosa e remota civiltà e gli scrisse numerose lettere a questo proposito. Tre di esse (1728, 1732 e 1736) furono raccolte in un volume speciale pubblicato soltanto nel 1759,[41] mentre le risposte di Parrenin (1730, 1735 e 1740) uscirono una dopo l'altra nella serie delle *Lettres édifiantes* della Missione, allora diretta da padre du Halde.[42]

L'argomento viene affrontato, dopo qualche considerazione generica sul genio, sull'astronomia e sulla cronologia dei cinesi, con una domanda formulata *ex abrupto*:[43]

« Ma a proposito di tradizioni non le è mai venuto in mente, reverendo padre, che in Cina ve ne erano molte che sembravano aver avuto origine in Egitto? Le confesso di essere stato colpito dal parallelo che ho talvolta fatto fra gli usi e i costumi di queste due Nazioni ».

Agli elementi antichi, come i geroglifici o le caste, questo *Parallelo* aggiunge la conoscenza dei metalli, il grande anno di seicento anni corrispondente alla

durata media della vita dei primi patriarchi, il moto di Venere e Mercurio intorno al sole e la diminuzione dell'obliquità dell'eclittica, cui vanno aggiunti il rispetto per i padri, i re e i vecchi, la mancanza di attitudini guerresche che non esclude la comparsa di grandi condottieri e l'osservanza di certe feste.

Una Festa delle Lanterne veniva solennemente celebrata a Sais, a quanto afferma Erodoto, e in tale occasione si accendevano in tutto l'Egitto delle lampade sulle finestre delle case. La Festa delle Lanterne descritta da padre Le Comte (1696)[44] non prosegue forse in Cina quella stessa tradizione? Anche là tutto il paese è illuminato da oltre duecento milioni di lampade.

Mairan osserva inoltre che tanto gli egizi quanto i cinesi si considerano il più antico e talora l'unico popolo del mondo; essi chiamano gli stranieri « barbari » e « mostri », e si somigliano fisicamente:

« Alcune figure egizie antiche mi hanno rammentato anche le fisionomie Cinesi, con quegli occhi a mandorla e lievemente convergenti, dall'alto in basso, verso il naso ».

Come per certi indiani, si può dire che la razza gialla ha origini egizie. Per quanto riguarda i contatti storici l'accademico cita Huet (1716),[45] trascurando le dottrine mosaiche. La strada della Cina passava evidentemente per l'India:

« La storia antica ci dice che Sesostri assoggettò i popoli che risiedevano al di là del Gange, e che si spinse fino all'Oceano orientale: perché non avrebbe dovuto fondarvi qualche colonia? [...]. E se Sesostri non le sembra abbastanza antico, Osiride, che a quanto si dice giunse anch'egli fino all'Oceano orientale, ci fornisce un'antichità assolutamente illimitata ».

Così si legge al principio dell'ultima lettera di Mairan, con un rinvio diretto a Diodoro Siculo. Il problema non sembra preoccupare troppo lo studioso parigino, che si accontenta delle tesi classiche dandone un'interpretazione più ampia.

Le sue ricerche si appuntarono soprattutto su certi particolari nuovi e spesso singolari, e in questo senso egli riprende il suo *Parallelo.* Secondo lui persino i trigrammi di Fo Hi, considerati fino allora specificamente cinesi, avrebbero la stessa provenienza dei geroglifici propriamente detti. Egli era al corrente del carteggio fra Leibniz e Bouvet. Il mirabile libro *Kim (I King)*,[46] fonte di tutti i libri, non ha difetti, salvo quello di essere incomprensibile: « Ma che cosa c'è di più geroglifico di questo difetto? ».

I segni non sono stati osservati sulle squame di un mostro: le linee continue e interrotte che li compongono rappresentano le cordicelle e i nodi di una scrittura primitiva, citata nel *Hi sse* di Confucio. Ora questo sistema era notissimo agli egizi, tant'è vero che lo si incontra sui loro obelischi e in un *Rituale* le cui lettere sono descritte da Apuleio.

Se in Cina i simboli geometrici egizi non erano stati una rivelazione del drago, il drago stesso, apparso al primo sovrano, era una creatura del Nilo, come risulta da due passi uno dei quali è tratto dalla Bibbia. Ezechiele (XXIX, 3) dice infatti:

Eccomi a te, Faraone, re d'Egitto,
Grande drago che giace fra i suoi fiumi

Per Mairan, uomo positivo, « questo drago non poteva essere altro che il Coccodrillo, forse l'unico fra i grandi animali conosciuti che possa sembrare un drago con quattro zampe ».

Un testo cinese ci dice inoltre che l'essere favoloso che Fo Hi aveva visto uscire da un lago era appunto un animale di questo tipo. Nel *Vay Ky*, di cui Parrenin aveva fornito una traduzione in una delle sue lunghe lettere, esso viene chiamato drago-cavallo: del cavallo aveva le quattro zampe, e del drago

le squame. Si trattava evidentemente di un coccodrillo; ma in Cina i coccodrilli esistono? In fondo la cosa ha scarsa importanza:

« In caso negativo l'induzione non potrebbe che esserne avvantaggiata. Grazie all'involucro della finzione il *simbolo nazionale* del Drago verrà adattato alla Cina dopo esservi arrivato dall'Egitto ».

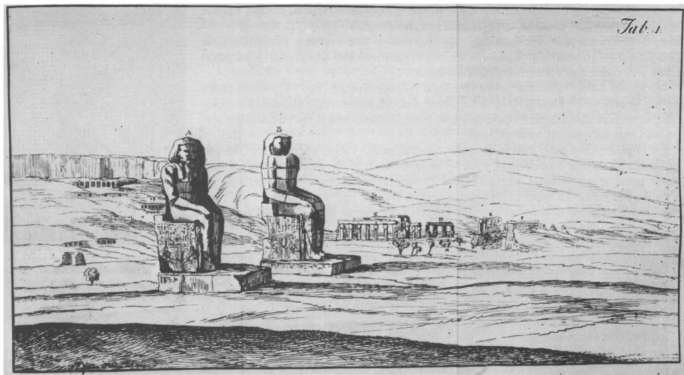
Lo spaventoso rettile che orna il petto dell'imperatore (fig. 115) e dei mandarini, e così pure i draghi, alati o meno, disseminati su tessuti, mobili e gioielli, sono indubbiamente realizzati con gusto cinese, ma il coccodrillo egiziano è in essi sempre riconoscibile.

115. Drago che orna il petto dell'imperatore della Cina. A. Kircher, 1667.

Le risposte di padre Parrenin sono generalmente caute ed evasive. Sesostri in Egitto? La cosa è poco probabile, pur non essendo da escludere; gli *Annali cinesi* non ne parlano. I geroglifici? I caratteri cinesi sono stati definiti da Tsang-Ktai duemila anni prima della nostra era. In Egitto esistevano già i geroglifici? Del resto la loro scrittura era assai vagamente geroglifica, senza rapporti con le apparenze fisiche degli oggetti. La Festa delle Lanterne? È di origine locale, e non è sicuro che la cerimonia delle lampade lungo il Nilo sia anteriore. Il rispetto per i genitori e per i vecchi? Questa usanza non può certo risalire agli egizi, discendenti di Cam.

Il missionario, cui la Cina era apparsa come una propaggine viva della più antica civiltà umana, miracolosamente sopravvissuta in capo al mondo, non era un « geroglifista » e non era sicuro della priorità egizia. In campo astronomico i cinesi sapevano già prima degli egizi che Venere e Mercurio gravitano intorno al sole, e altrettanto precoce era stata, in campo geometrico, la loro conoscenza del « triangolo rettangolo » che fu più tardi una delle glorie di Pitagora. Come si può concepire un'interdipendenza fra i due popoli, uno dei quali (quello egizio) non tardò a diventare idolatra mentre l'altro rimase a lungo fedele al culto del vero Essere Supremo? Dove sono adesso le scienze, le leggi e le istituzioni dell'Egitto? Della loro grandezza non rimangono che rovine e colonne spezzate. La Cina, invece, è ancora viva ed ha prevalso sui suoi vari invasori assimilandoli: è un mare che rende salati tutti i fiumi che vi sfociano.

Nel corso di questi scambi epistolari si presentò anche il problema dell'architettura. Nella sua missiva in data 20 settembre 1740[47] (un anno prima della sua morte a Pechino), padre Parrenin afferma di non aver visto alcuna piramide in Cina, il che non dimostra che non ve ne fossero. Lorrain, il giovane artista che gli aveva portato la terza lettera di Mairan in cui figurava un paragrafo sulle arti, era incaricato di raccogliere una documentazione sui monumenti cinesi. Il segretario a vita dell'Académie des Sciences non ricevette nessuna notizia in materia, e soltanto vent'anni dopo poté farsene un'idea grazie all'opera di Chambers che, di ritorno dall'Estremo Oriente, pubblicò a Londra nel 1757 il materiale da lui reperito. Questo poté essere utilizzato nella raccolta del 1759, nell'ultima parte della quale esso venne inserito.

Se padre Parrenin non ha mai visto una piramide in Cina, l'architetto inglese[48] ne riconosce dovunque le strutture: « Nell'Architettura Cinese, come in quella antica, la forma generale di quasi tutte le composizioni tende a quella piramidale ». Persino l'architettura greca relativamente recente, spiega Mairan, deriva dagli ordini egizi, mentre le colonne cinesi di legno, prive di capitelli e con basi di pietra o di marmo, sono particolarmente simili a quelle osservate dal capitano Norden (1755)[49] fra le rovine di Tebe. I due colossi seduti (fig. 116) di quella città vanno raffrontati con quelli che Chambers dice di aver visto davanti all'ingresso di un tempio, senza purtroppo fornirne né le dimensioni né uno schizzo. In compenso le indicazioni che egli dà intorno a

116. I colossi di Tebe. F.L. Norden, 1741.

una pagoda di Canton sono abbastanza precise da consentire di ricavarne qualche conclusione:

« *Sacerdoti e animali vi sono sepolti insieme e ugualmente onorati con monumenti e epitaffi. Ora ciò non equivarrebbe ancora a quanto si faceva in Egitto, dove sappiamo che i più vili animali venivano divinizzati o quanto meno avevano dei templi come emblemi della Divinità?* ».[50]

Il *Parallelo* si chiude con un'osservazione che è anche un riepilogo. I cinesi possedevano il loro patrimonio artistico e scientifico da tre o quattro millenni ed erano allora il popolo più dotto di quella parte estrema dell'universo, dove nulla lasciava prevedere una simile fioritura. Donde potevano provenire quelle conoscenze profonde e inattese? I primi imperatori — Fo Hi e Hoam Ty — non erano certo piovuti dal cielo con la loro favolosa saggezza, il loro paradiso terrestre e la loro età d'oro. Tutte le grandi civiltà si formano a poco a poco, e se la Cina non ha conosciuto quegli stadi preliminari ciò significa che erano stati superati altrove: l'arrivo di Sesostri alla testa di centomila egiziani spiegherebbe tutto. Ma quel popolo è tanto orgoglioso che rifiuta di ammetterlo:

« Del resto è comprensibile che la vanità di un popolo che per tanto tempo si è creduto unico sulla Terra abbia potuto celare quell'evento sotto le favole meravigliose che si leggono nella storia dei suoi primi Imperatori ».

L'osservazione è rivolta tanto alla Cina quanto a Parrenin, che a quelle « favole meravigliose » aveva creduto.

Il fatto che le *Lettres de M. de Mairan au R.P. Parrenin* venissero pubblicate nel 1759, ventitré anni dopo la stesura dell'ultima missiva, si spiega se si tien conto di un nuovo libro dedicato sempre al medesimo argomento: si tratta di un *Mémoire dans lequel il est prouvé que les Chinois sont une colonie égyptienne*, pre-

sentato all'Académie des Inscriptions da uno dei soci, Joseph de Guignes. La seduta ebbe luogo il 14 novembre 1758, alcuni mesi dopo quella dedicata alla dissertazione di Schmidt sull'India, e il libro uscì già all'inizio dell'anno successivo.[51] Fu certo per sottolineare la priorità delle proprie ricerche che il segretario a vita dell'Académie des Sciences fece stampare in tutta fretta la sua raccolta, corredata di commenti e aggiunte: « Riguardo a quest'ultima Nazione [la Cina], avevo opinioni perfettamente simili a quelle di M. de Guignes » afferma nella prefazione.

Anche Joseph de Guignes si riallacciava alla tradizione geroglifica, rinnovandone però radicalmente metodi ed elementi. Tutte le nozioni vengono rivoluzionate: i caratteri cinesi sarebbero semplicemente una specie di monogrammi formati di lettere fenicie, e i suoni che essi registrano sarebbero fenici o egizi. Alla base di tale interpretazione sono una memoria dell'abate Barthélemy sulla scrittura in Fenicia,[52] letta nella stessa Académie il 21 aprile 1758, e un *Dictionnaire* cinese contenente le forme antiche.

Lo *Jad* fenicio, segno a forma di tridente, si ritrova pure in Cina dove indica anche la mano. L'*Aleph*, una linea verticale tagliata dai due lati di un angolo, simboleggia l'unione di tutti i popoli orientali. Le lettere fenicie, derivate a loro volta dai geroglifici egizi, ridiventano geroglifiche in Cina. La lettura dello stesso carattere è però differente a seconda della lingua del paese: ad esempio il *Kiun* cinese, che significa *principe*, è composto di una F e di due I fenicie, che suonano *Fii*. Ora la maggior parte dei nomi dei re egizi termina in *-fi*: *Amenofi*, *Afofi*, *Saofi*... Ne risultano fenomeni piuttosto curiosi: un popolo che ha una lingua a lui ignota, e questa lingua è ingombra di incrostazioni che la deformano e di suoni che le sono estranei, una scrittura alfabetica interpretata come ideogrammatica.

Il sistema è illustrato da un esempio teorico, del tipo di quello proposto da Warburton per Osiride-Artù e Sesostri-Guglielmo il Conquistatore. Supponiamo che alcuni francesi sbarchino in un'isola abitata da selvaggi di cui non possono trascrivere la lingua con l'alfabeto latino; che cosa faranno? Scriveranno la parola francese *père* spiegando il significato di questo gruppo di lettere, ma senza indicarne la pronuncia. Il gruppo di lettere diventa allora un geroglifico del soggetto che qui viene espresso con un'altra parola. Il segno conserva il proprio significato cambiando suono. Il segno si altera e si contrae dopo qualche tempo. P-E-R-E diventa P-R e dà origine a numerosi derivati.

Vediamo ora che cosa accadrebbe se alcuni europei sbarcassero nella stessa isola quattromila anni dopo. Che cosa scoprirebbero, con loro grande stupore? Una scrittura e una lingua straniere sorte sulle rovine delle lettere utilizzate in tutta Europa e sui relitti della lingua francese:

« Così le lettere e la lingua egizie sono divenute in Cina strumenti passivi di una lingua nuova, e vi si sono conservate nel silenzio e nell'oscurità ».

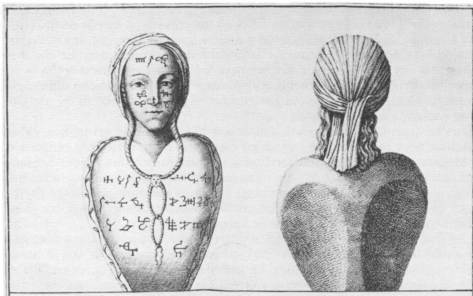
Il secondo tipo di scrittura che si osserva presso i due popoli è essenzialmente figurativo:

« Presso gli Egizi e i Cinesi l'odio viene espresso mediante due animali detestabili. Horapollo afferma che per rappresentare una battaglia gli Egizi dipingevano due mani, una delle quali teneva uno scudo e l'altra un arco. Per rappresentare una battaglia i Cinesi dipingono due mani e un arco. Infine, sia dagli uni sia dagli altri, un circolo con un piccolo animale al centro era il simbolo del sole ».

È la prima volta che in questi studi comparativi viene nominato Horapollo.

Nella dissertazione di Joseph de Guignes sono posti in risalto altri due fatti:

— Esiste in Cina un popolo barbaro che si è ritirato fra i monti sin dall'ini-

117. Busto di Iside con iscrizioni sino-egiziane, Museo di Torino. J.T. Needham, 1761.

zio dell'Impero, e che vi risiede tuttora. Questa fuga in massa è stata indubbiamente provocata dall'arrivo degli egizi.

— Alcuni storici cinesi riferiscono che certi popoli del *Tarsin* hanno le stesse origini della nazione gialla: ora la parola *Tarsin* indica i paesi situati a ovest del Mar Caspio, fra cui l'Egitto e la Fenicia.

Tutto sembra indicare che i rapporti fra l'Egitto e la Cina risalgono alla più remota antichità. Si giunge così alla parte più spettacolare della dimostrazione. Fo Hi sarebbe soltanto un personaggio leggendario: la prima delle ventidue dinastie che dominarono il Celeste Impero è quella degli *Yu*, fondata nel 2207 a.C. I suoi primi re sono *Yu, Ki, Kang* e *Chong*: in questi nomi è racchiusa la chiave dell'enigma storico. Trasposti in fenicio, i caratteri antichi che li compongono formano quelli dei primi sovrani d'Egitto. Procedendo in tal modo *Yu* diventa *Men*, vale a dire *Menas*, fondatore del regno di Tebe; il nome del suo successore *Iodea* o *Athaes* si trascrive *Ki*. In *Kang* si cela *Iabia-Diabies*, terzo sovrano di Tebe, mentre il quarto, *Penfos-Penfi*, è riconoscibile in *Chong*.

Non si deve però pensare che questi sovrani abbiano effettivamente regnato sulla Cina; sono invece re nominati negli *Annali egizi*, che i cinesi consideravano parte della propria storia. A capo di tutte le loro dinastie si trovano principi egizi vissuti in Egitto. La colonia egizia sarebbe giunta in Cina soltanto un millennio dopo, verso il 1122 a.C., quando si vede un sovrano dividere il paese fra i vari generali per ricompensarli dei loro servigi. Tale data corrisponde allo smembramento del regno degli Yin a opera di Wen e alla fondazione della dinastia Chou.

Come ulteriori prove dell'influenza egizia il *Mémoire* cita l'antico anno cinese, simile a quello degli egiziani, il nome di *Fiume Nero* dato al fiume *Hoang*, uguale a quello dato al Nilo, e le opere di imbrigliamento delle acque. Se gli ex selvaggi della Cina diventarono civili relativamente tardi, ciò dipese dalla grande distanza che separa la Cina dall'Egitto.

Questi argomenti rivoluzionari, a sostegno di una tesi che si faceva strada nelle ricerche erudite da un secolo e mezzo, suscitarono naturalmente delle

reazioni che rimisero sul tappeto questioni già considerate chiuse. In quello stesso anno 1759 Leroux Deshautesrayes, interprete del re per le lingue orientali e già professore di Joseph de Guignes, espone agli illustri soci dell'Académie Royale des Inscriptions i propri dubbi su quella dissertazione;[53] se ne contavano ventiquattro in ottantanove pagine, dieci pagine più del lavoro in questione che pure comprendeva anche lunghi estratti degli scritti di Barthélemy e persino di Parrenin. Joseph de Guignes reagì prontamente (1759),[54] e le passioni si scatenarono com'era già avvenuto ai tempi di Nanni; l'analogia è tanto più straordinaria se si pensa che anche questa volta spunta fuori un falso.

Non si tratta di un cippo geroglifico, come a Viterbo, ma di un'Iside coperta di iscrizioni (fig. 117). Questo busto, che sarebbe stato portato da Roma a Venezia al tempo dei goti insieme alla *Tavola* omonima, divenne proprietà dei Gonzaga di Mantova e poi dei Savoia, che lo avrebbero donato al Museo di Torino insieme con la propria raccolta di antichità egizie. Fu un inglese stabilitosi in Italia, l'abate Needham, a darne una riproduzione in una monografia del 1761.[55] Sul viso e sul petto della statua si vedevano trentasei caratteri, definiti sino-egizi dalla pubblicazione che fece scalpore in tutta Europa.

L'iscrizione si riferirebbe alla figura che essa ricopre, alle sue misure, al colore nero del marmo di cui è fatta e alle due gemme bianche che rappresentano gli occhi. Essa si chiude con un nome, *Shi-Sou-chi* da riferire vuoi all'idolo stesso, vuoi al sovrano che l'avrebbe fatto eseguire. Due faraoni, *Satuci* e *Asucis*, portavano nomi analoghi.

L'autore cita fra le sue fonti i lavori di de Guignes, che gli avrebbero indicato la giusta via. Egli sarebbe stato coadiuvato da un cinese nato a Pechino

118. Busto egizio con geroglifici. Cl. Duchet, 1573.

che effettuava delle ricerche nella biblioteca vaticana, e avrebbe trovato la soluzione in un dizionario in ventisei volumi stampato ai tempi di Kang Hi. In Cina, d'altronde, sono stati individuati dei caratteri astronomici egizi: tutti i geroglifici dei monumenti egizi che si vedono a Roma, la *Tavola isiaca* di Torino e via dicendo si possono decifrare sulla base delle lettere cinesi. Scoprendo questi strettissimi rapporti l'accademico di Parigi ha compiuto la più grande scoperta del secolo. Gli scambi fra i due mondi sono confermati dalle cineserie delle rovine di Ercolano e dalla carta cinese fatta di bambù, una specie di canna simile al papiro del Nilo.[56]

L'Iside di Torino, inoltre, non sarebbe un'opera cinese ma egizia. In parecchi monumenti si nota un'analoga disposizione di segni sul corpo di una figura scolpita (fig. 118); tale caratteristica è segnalata da Erodoto a proposito di Sesostri e da Pockoch a proposito del colosso di Memnone. L'aspetto della dea e la qualità del marmo dissipano ogni altro dubbio in materia.

Anche Needham fu subito fatto oggetto di attacchi violenti. Bartoli, antiquario del re di Sardegna, contestò l'antichità della scultura: secondo lui il marmo proveniva da una cava presso Como, le lettere non erano cinesi, l'acconciatura del capo non aveva nulla di egizio e infine la riproduzione della figura nel libro non era conforme all'originale. Needham rispose alle accuse nel 1762.[57] Nemmeno de Guignes, però, era soddisfatto di quella dissertazione, che pure aveva contribuito alla sua fama: l'inglese non aveva capito nulla del suo sistema, e non aveva neanche cercato i segni fenici nella scrittura cinese. Del resto l'iscrizione è frutto di fantasia; si tratta di un'imitazione di uno scritto gnostico dovuta a un falsario moderno.[58]

L'erudito parigino continua imperturbabile i suoi lavori,[59] di cui l'abate Barthélemy parla in una lettera al conte di Oetting del 21 novembre 1765.[60] La dottrina di Guignes è al di sopra di qualsiasi critica. La priorità dell'Egitto è indiscutibile; i cinesi non immaginavano nemmeno che la loro lingua includesse vestigia del fenicio e dell'egizio, che appartenevano allo stesso ceppo linguistico.[61] I primi contatti fra quei popoli sarebbero stati stabiliti dai navigatori fenici. Malgrado le divergenze fra i materiali e i metodi, i nomi dei due paleografi del sino-egizio rimarranno legati alla stessa causa. Nel suo trattato sulle statue antiche, l'abate Guasco (1768)[62] presenta l'Iside di Needham come perfettamente conforme allo schema di Guignes. Ma ciò è soltanto una conclusione estremistica.

Con Guignes e Schmidt giungiamo all'ultima fase dell'evoluzione dell'antica leggenda che narrava come gli dèi e i re d'Egitto avessero portato la civiltà in Asia, e che si era continuamente ricreata nel corso dell'ultimo quarto del millennio. Essa era dapprima fiorita in Italia (Pignoria, Pietro della Valle, Kircher) ed era poi stata accolta dagli studiosi francesi (Beurrier e Huet) nelle loro sintesi teologiche. Le cerchie razionalistiche settecentesche ne avevano poi ricostruito le impalcature scientifiche, filologiche e storiche. Privato delle sue sfumature poetiche e leggendarie, il sistema si andava facendo sempre più assurdo: non doveva quindi tardare a delinearsi una reazione.

« Sogni di letterati » dichiara a questo proposito Cornelius Pauw, pronipote di Witt, nelle sue *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois* (1774)[63] che criticano il mito di entrambe queste nazioni: quello della Cina sarebbe nato in Occidente dalle illusioni dei missionari che andavano in cerca del meraviglioso in capo al mondo, mentre quello dell'Egitto è un'evocazione romanzesca. La grandezza e il mistero di quel popolo sono pura invenzione, la sua religione è un abisso in cui si perdono tutti coloro che tentano di sondarne le profondità, le sue scienze — astronomia, chimica e matematica — non hanno superato lo stadio rudimentale e i suoi artisti si sono rivelati in-

capaci di riprodurre le forme della natura. Quanto ai contatti fra i due regni, non è mai esistita ipotesi più infondata. L'ampiezza del materiale utilizzato e la prolissità del testo, in quattro volumi, rivelano la tenacia con cui tali « sogni » erano radicati nelle menti.

L'*Origine de tous les cultes* di Charles Dupuis (1794)[64] ne conserva ancora il ricordo. L'Egitto, la Cina, la loro scrittura e le loro divinità traggono sempre origine da un'unica civiltà. Le loro strutture interne sono rappresentate dagli stessi « idoli geroglifici ». Le composizioni che riuniscono elementi diversi in un unico organismo non procedono affatto dalla metempsicosi. Esse sono dei segni figurati: ogni loro parte ha il valore di una parola e di una visione del pensiero. Gli esseri compositi sono dei rebus e dei geroglifici che si diffondono in tutto l'Oriente secondo identiche leggi.

« Le rovine dei templi dell'Egitto, i suoi obelischi, la *Tavola isiaca* e in generale tutti i monumenti Egizi ci presentano un'infinità di lunghe frasi in lingua geroglifica, oggi intraducibili e spesso racchiuse in un'unica figura composita. Tutti i templi dell'India, della Cina e delle isole dell'Asia sono pieni di queste figure mostruose che io considero frasi della scrittura geroglifica ».

Qualunque sia la traduzione o l'interpretazione esatta di tali figure, la loro confusione e le loro combinazioni contro natura sono proprie di una storia che è stata costruita intorno a un sogno remoto. La leggenda egizia di tutte le Indie orientali era scritta con simili mostri.

9. *L'Egitto nelle Indie occidentali e in Inghilterra*

La leggenda egizia dell'India non interessa soltanto l'Oriente: dopo la scoperta del Nuovo Mondo (1492), considerato come suo prolungamento, un'India simmetrica fece la propria comparsa in Occidente. Parecchi paesi, geograficamente agli antipodi l'uno dell'altro, si trovarono uniti sotto lo stesso magico nome. Padre Acosta (1590)[1] ne elenca alcuni:

« Così, noi Spagnoli chiamiamo indifferentemente India il Perù, il Messico, la Cina, Malacca e il Brasile ».

La confusione è spiegata da una certa somiglianza fra le loro posizioni nell'universo:

« E poiché nei tempi antichi si parlava di queste Indie come di una terra assai remota, quando furono scoperte queste altre terre altrettanto remote fu dato loro il nome di Indie poiché erano lontane dalle altre e considerate ai confini del mondo ».

I confini del mondo e l'India sono quasi sinonimi. Gli estremi dell'universo abitato si toccano sotto lo stesso segno del meraviglioso, inaccessibile ai comuni mortali. Per questo motivo lo scritto di Pignoria, uscito nell'edizione del 1615 del Cartari,[2] parla sia delle Indie orientali sia di quelle occidentali, cui riserva persino il posto d'onore.

Lo spalancarsi delle nuove prospettive sollevò un certo numero di problemi, tanto che a un certo punto qualcuno si chiese[3] se gli immensi territori scoperti dagli spagnoli non costituissero l'Atlantide di Platone, la misteriosa isola, più vasta dell'Asia e dell'Africa messe insieme, che si trovava a occidente delle colonne d'Ercole. Come abbiamo visto, in un secondo tempo (1689) Rudbeck situò quel continente in Svezia. La storia dei suoi rapporti con l'Egitto non è però basata sugli autori dell'antichità, ma sulla Sacra Scrittura. Di esso avrebbe fatto parte il paese di Ofir, dove Salomone aveva inviato la sua flotta. Vediamo come Pignoria[4] presenta l'insieme delle sue teorie:

« Hora se gli Egittij havessero cognitione dell'Indie occidentali o no, molto c'è da dubitare; tuttavia Benedetto Aria Montano nel suo Apparato alla Bibbia tiene che la terra di Ophir nominata nei libri de' Re e nei Paralipomeni fosse il Perù e la Nova Spagna; e forsi non si discorda dal vero; che se gli Hebrei [...] n'hebbero notitia, sarebbe impertinenza il dire che gl'Egitij non l'havessero, poiché l'armata di Salomone per quel viaggio s'apprestava, come dice la Scrittura, nel porto di d'Asion Gaber, appresso Ailath, nel lido del Mar Rosso, che si può dire in casa de gli Egittij ».

Secondo il primo *Libro dei Re* (IX, 26-28) e i *Paralipomeni* (II, IX, 10-11) quelle navi tornarono dal viaggio con carichi d'oro. Giuseppe Flavio, citando quei passi nelle sue *Antichità giudaiche* (VIII, 6, 4),[5] precisa che Ofir, da lui chiamato Sofir, si trovava in India e si chiamava ai suoi giorni *Terra aurea*... Ma nell'India dei conquistadores era nata una nuova leggenda dell'oro. Nell'aprile del 1519 Hernán Cortés, sbarcando coi suoi uomini nella tranquilla baia di Compeche in Messico, era passato di sorpresa in sorpresa; il ca-

sco prestato da un soldato al messaggero di Montezuma gli era stato reso pieno del prezioso metallo, e gli invasori avevano ricevuto doni favolosi: un sole d'oro fino grande come una ruota di aratro, un disco d'argento raffigurante la luna, anitre, puma, giaguari e scimmie d'oro, capolavori delle oreficerie azteche.[6] In Perù Pizarro (1532-1535) fece fondere e trasformare in lingotti i tesori di Atahualpa: i suoi troni, i suoi vasi, i suoi piatti e i soli d'oro adorni di visi umani dei santuari incaici. Il mondo ne fu abbagliato, e alcuni si chiesero se l'oro di Salomone non fosse giunto da quelle terre piene di fiabeschi tesori: la leggenda di Ofir e quella di Eldorado finirono col sovrapporsi e col fondersi.

Nel 1523 Pietro Martire di Anghiera[7] afferma già che l'isola di Haiti, Hispaniola, non è altro che il biblico Ofir. Gli fa eco il commento di una *Bibbia* pubblicata nel 1540,[8] a proposito del quale Acosta[9] dice:

« Robert Estienne, o meglio François Vetable, uomo assai versato nella lingua Ebraica, afferma nelle note al 9° capitolo del Libro dei Re che l'Isola Spagnola, scoperta da Cristoforo Colombo, era quella di Ofir donde Salomone fece portare quattrocentoventi o quattrocentocinquanta talenti d'oro finissimo e purissimo. L'oro di Cibao, che i nostri portano dall'Espagnolla, è di lavorazione e qualità simili ».

Una vigorosa puntualizzazione della tesi peruviana è dovuta a un singolare individuo, il medico belga Goropius (1518-1572),[10] che si mise in mente di dimostrare l'identità del fiammingo con la lingua di Adamo e che ricollegò il mito di Ofir alla leggenda di Atlante. Secondo una tradizione questi non sarebbe stato uno dei Titani, condannato a reggere sulle spalle la volta celeste, ma un sovrano pacifico che avrebbe regnato nell'estremo Occidente e da cui avrebbe preso nome l'Oceano di ponente; il giardino delle sue figlie, le Esperidi, in cui sorgeva un albero che dava mele d'oro, si trovava in una delle isole da lui governate. Abbiamo così scoperto un mito ricollegabile all'Antico Testamento.

119. Mappamondo con le diverse ubicazioni di Ofir, secondo i vari eruditi. A. Ortelius, 1624.

L'etimologia adamitico-fiamminga spiega tutto. L'Ofir biblico indica l'*Orbis atlanticus*. Sull'estrema propaggine dell'Occidente, di fronte all'Africa e dietro l'istmo di Panama che separa due immensi mari, Atlante aveva fondato il suo caposaldo più importante, costruendovi delle fortificazioni per proteggere le operazioni di carico delle navi che nella lingua più antica del mondo, il fiammingo, sono chiamate *Pherhu* o *Pherhu-heim*. La trascrizione ebraica, che elimina le acca aspirate, trasforma questi nomi in *Peru* o *Perueim*. Il nome dell'intero paese, *Perù*, deriva da quelle strutture portuali ma ha anche altre accezioni. Nei *Paralipomeni* questa stessa parola, *Pheruheim*, viene usata per designare l'oro e non significa altro che *oro Ofer*, vale a dire l'oro proveniente da oltre Atlantico, perché in fiammingo *ofer* o *over* vuol dire anche « grande distanza ». Nel linguaggio dei mercanti e dei marinai il nome di *aurum Ophere aurum Perueim* veniva dato all'oro di prima qualità, importato da oltre oceano. Di quell'oro erano cariche, al loro ritorno, le navi di Salomone; fra i materiali per la costruzione del Tempio, che egli aveva fatto giungere da diversi paesi, l'oro rappresentava il mondo atlantico.

La *Chronographia* di Genebrard (1580),[11] che fa risalire il viaggio delle navi di Salomone all'anno 3146 dalla creazione del mondo, segue lo stesso criterio etimologico, eliminando però la componente fiamminga. Poiché in ebraico l'oro si chiama *parvaim*, la « *terra aurea* » delle *Antichità giudaiche* potrebbe benissimo essere quella peruviana, ammesso che non si trovi a oriente. Secondo Montano (1583)[12] non vi sono dubbi: la parola *Peru* indica sia un paese sia l'oro. *Peruaim* o *Paruaim*, la terra ricca di questo metallo, è dunque il biblico *Ofir*. La parola *Sofir*, impiegata da Giuseppe Flavio, corrisponde alla catena di montagne che oggi vengono chiamate Ande.

Su tali conclusioni si basa Pignoria. Egli non ignora che certi eruditi inglesi (Wystfliet, 1597)[13] e portoghesi (Verriero, 1600)[14] hanno collocato Ofir nella penisola di Malacca, ma invoca l'autorità del geografo Ortelius (1596),[15] il quale si era limitato in realtà a ricapitolare ipotesi già formulate (il Nuovo Mondo, il Chersoneso dorato, l'Asia) propendendo dal canto suo per il sud-est dell'Africa (fig. 119). L'egittologo padovano, sposando la tesi peruviana, la consolida con argomenti propri: l'emigrazione in massa degli dèi da una terra bagnata dal Mar Rosso:

« Ma lasciando da parte le autorità, » dice dopo averle enumerate « io mi voglio valere in questo proposito d'una congettura non punto debole, e è che i popoli di questa parte di mondo si sono conformati in maniera nella fabrica de gl'Idoli loro con le imagini delle Deità Egittie, che niente più ». Così vengono contemporaneamente chiariti il mistero di Salomone e quello delle Indie occidentali.

Fra le crudeli divinità di quei popoli l'autore cita anzitutto Homoyoca (fig. 120 e tav. IX), Giove messicano e dio trino, corrispondente all'ineffabile dogma della Trinità. Come in Cina e in Egitto, nelle tenebre del paganesimo si celano verità fondamentali. Il semplice ritratto della divinità è già rivelatore:

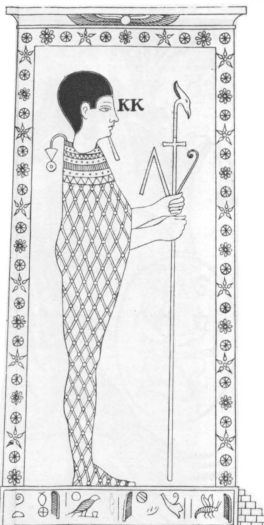
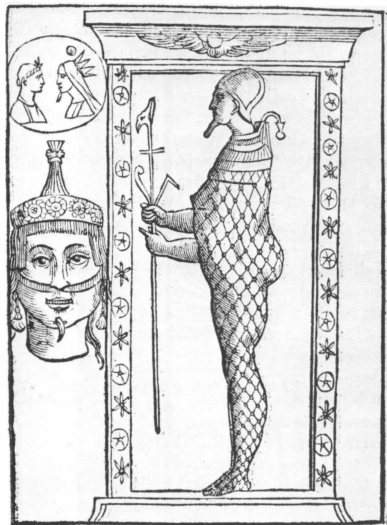
« Hora questo Homoyoca e nelli abbigliamenti e nella positura io direi che fosse tolto poco meno che di peso dagl'Egittij, appresso a' quali Osiride in tale maniera si figurava, come si vede, e io notai già nell'antichissima mensa Isiaca del Serenissimo Signor Duca di Mantova nell'orlo della quale dicisette volte si vede una simile Imagine ».

Il riferimento a quel cimelio, attualmente in possesso del Museo Egizio di Torino, si presenta naturalmente alla mente del suo primo commentatore. Sull'illustrazione (v) il re azteco è rappresentato con un becco da uccello, tutto irto di pennacchi e simile a un mostruoso insetto. Accanto a lui, racchiusi in medaglioni provenienti dalla celebre monografia, si vedono altri due perso-

Homoyoca. Codice Rios-Vaticanus 3738, a Roma fin dal 1570. Biblioteca Vaticana. Foto della Biblioteca.

Genio con gli ornamenti di Arpocrate sul capo. Codice Rios-Vaticanus 3738. Biblioteca Vaticana. Foto della Biblioteca.

120. Homoyoca-Osiride messicano. L. Pignoria, 1615.

A B

121. L'elmo di Horos. A. Idolo messicano (Galleria del duca di Baviera) e il suo modello della *Tavola isiaca*. L. Pignoria, 1615. B. *Tavola isiaca*. L. Pignoria, 1615.

naggi, uno dei quali ha testa d'aquila mentre l'altro porta un'acconciatura a tre punte. L'archeologo padovano dedica una particolare attenzione ai copricapi, che gli sembrano simili alle « stavaganze » egizie. L'elmo a punta di un idolo messicano viene quindi raffrontato con quello di Horus (XXIV), la cui immagine, tratta dalla stessa *Tavola*, ne è però sprovvista (fig. 121), ciò ha reso necessari alcuni ritocchi; anche Pignoria ricorre talvolta alle falsificazioni. Un genio, messaggero di Citlallatanac (XIV), ha sul capo gli ornamenti di Arpocrate (fig. 122 e tav. X), mentre un altro dio (XXIV), dalla figura più animalesca che umana, deriva chiaramente da un cercopiteco egizio (fig. 123). Alcune di queste immagini sono fatte di mosaico con supporto in legno (tav. XI):

« Aggiungo che il medesimo Gomara [1554[16]] scrive che nel Mexico sopra la capella d'alcuni loro Idoli principali tenevano la statua d'un tale, ch'esso non nomina, composto di quante sorti di semi erano in uso nel paese, d'oro, di gioie, d'abbigliamenti e cose simili impastate e ammassate insieme ».

Questa descrizione è ricollegata a quella dell'immagine di Serapide, dovuta

a Clemente Alessandrino[17] « nella quale furono posti in opera fragmenti d'oro, d'argento, rame, ferro, piombo, marmo e gioie diverse ».

In entrambi i casi, certe caratteristiche e persino un significato occulto dell'immagine sono legati alla molteplicità dei materiali che la compongono:

« Similmente il serbare i cadaveri de' morti, tanto di grandi quanto de gli antenati per veneratione, come racconta P. Martire[18] in più luoghi, non è usanza Egittia? ».

Anche il tipo di scrittura fa parte, come in Cina, di questa dimostrazione di una stretta affinità. Così infatti prosegue l'autore:

« Vado confermando tutta questa mia congettura della religione di questi paesi conforme all'Egittia con quello che scrive Francesco Lopez di Gomara, cioè che i Mexicani spiegavano i concetti dell'animo loro con figure simili a' Hieroglifici dell'Egitto. Scrive in conformità Pietro Martire che i caratteri delle scritture loro sono Dadi, Hami, Lacci, Linee, Stelle, e cose sì fatte distese in righe all'usanza nostra, e che imitano le antiche lettere dell'Egitto. Et mi ricordo ne' fogli del Cardinale Amulio di vedere sì fatte Pitture con le esplicazioni loro; per esempio, dipingevano un Cervo per l'huomo ingrato, una pietra con una spiga di Mahiz secca sopravi per la sterilità, una Lucertola per l'abondanza d'acqua, una canna di Mahiz verde per l'abondanza ».

Dalla valle del Nilo le immagini degli dèi, i costumi e i geroglifici si diffondono con pari ampiezza nelle due Indie. Pignoria sottolinea la profondità del duplice influsso:

« Et in somma per tutto questo che chiamano novo mondo, tanto nell'Oc-

122. Genio con gli ornamenti di Arpocrate sul capo. L. Pignoria, 1615.

123. Idolo messicano simile al cercopiteco egizio (Galleria del duca di Baviera). L. Pignoria, 1615.

cidente quanto nell'Oriente, io ho avertito tanta la conformità fra le superstitioni Egittiane e quelle del Paese che ho havuto a maravigliarmi alcune volte ».

Come fonti della sua documentazione egli cita la raccolta di disegni messicani del cardinale Amulio, allora in possesso del senatore Ottavio Malipiero, e inoltre la galleria del duca di Baviera, in cui si trovavano l'idolo con l'elmo di Horos e la divinità dall'aspetto scimmiesco, entrambi corredati di un'iscrizione in spagnolo che diceva:

« Idolo adorato nella città del Messico, che fu mandato dall'Indie al Card. Francesco Ximenes Arcivescovo di Toledo e fondatore della Università d'Alcalà, con testimonianza autentica che il Demonio soleva parlare per quello ben spesso ».

Le figure erano state acquistate per interessamento del consigliere di Sua Altezza, Herwart (1554-1622), che dopo Pignoria fu il secondo geroglifista del primo Seicento a interpretare a proprio modo la *Tavola isiaca*.[21] La maggior parte di queste immagini di divinità azteche è però tratta da un manoscritto messicano del Vaticano (tavv. IX e X; figg. 122 e 124),[22] che si trovava a Roma dal 1570 circa e che è citato da Mercati[23] a proposito dei geroglifici degli obelischi romani. Padre Acosta[24] riferisce che un confratello gesuita reduce dal Messico lo aveva spiegato al bibliotecario di Sua Santità, al quale era succeduto nel 1596 il cardinal Baronio. All'erudizione di quest'ultimo, che lo aveva guidato nelle sue ricerche, Pignoria tributa un omaggio particolare.

L'intero problema del Nuovo Mondo viene ripreso in esame da Athanasius Kircher, che continua ad accettarne la simmetria rispetto all'Asia ma che respinge l'identificazione di Ofir col Perù. In lingua copta questo nome designerebbe l'India, di cui Kircher conferma i rapporti con l'Egitto già analizzati nella *China illustrata* (1667).[25] Nell'*Oedipus aegyptiacus* (1652)[26] il capitolo dedicato al parallelismo delle religioni americana ed egizia viene subito dopo quello relativo alla religione indiana. I dati collimano perfettamente.

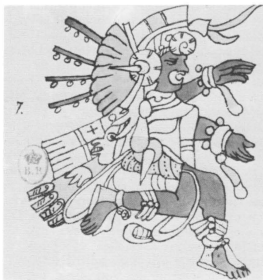
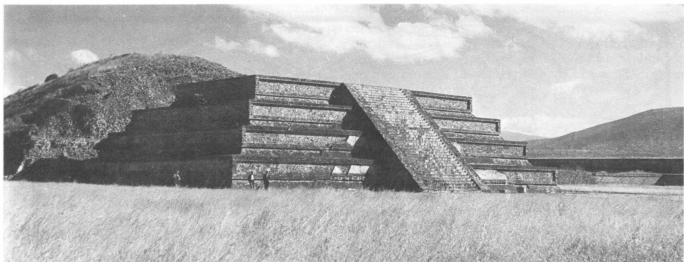
I maghi e gli indovini americani seguono gli stessi riti celebrati dagli ierofanti egizi o dai gimnosofisti della terra del Gange. I loro idoli di legno sono rivestiti, come Serapide, di misteriosi mosaici fatti di gemme e metallo. A quanto sembra il gesuita tedesco continua a ignorare Pignoria, che aveva già effettuato lo stesso collegamento, ma adduce anche argomenti nuovi. Era stato l'esempio degli egizi e l'influenza della loro mistica a far assumere ai templi messicani una forma piramidale. Uno di essi era stato descritto dallo stesso Hernán Cortés in una lettera inviata a Carlo V:

« L'edificio è una torre quadrata lunga centocinquanta passi o poco più e larga centoquindici o centoventi; massiccio alla base, sale poi per gradoni alti quanto due uomini. I materiali sono pietra e malta. Su tre lati non vi sono scalini. La scalinata sale fino al dodicesimo o al tredicesimo gradone; in vetta si trova una piccola piattaforma, al centro della quale sorgono altre due torri alte come dieci o dodici uomini e provviste di finestre in alto.

« In queste torri essi custodiscono i loro idoli, in bell'ordine e con molti ornamenti; la sala dove si trova il loro dio principale è in buono stato e ben arredata [...]. Alla stanza dove si trova quest'idolo non vi è accesso ».

124. Divinità azteche. A. L. Pignoria, 1615. B. Codice Rios-Vaticanus 3738, a Roma fin dal 1570.

A

B

125. Tempio messicano a piramide, Teotihuacán. Foto Roger-Viollet.

Le analogie fra gli enormi basamenti dei templi che ancora oggi si possono vedere a Teotihuacán (vicino a Città del Messico) e le piramidi egizie sono state notate da studiosi contemporanei (fig. 125).[27] Tali edifici sorsero fra il III e il IX secolo. L'incisione eseguita in base a quella descrizione rappresenta una piramide a cinque gradoni, sormontata da due torri campanarie (fig. 126); la scalinata, conformemente al testo, figura su un solo lato, ma non sale ininterrotta fino alla vetta bensì è divisa in cinque rampe che salgono parallelamente l'una all'altra lungo la parete di ogni gradone.

Ancora nel 1780 Francesco Saverio Clavigero nella sua *Storia antica del Messico*[28] si rifà all'iconografia kircheriana del monumento, che sorge al centro di una vasta piazza chiusa da un recinto quadrato dietro al quale si profila una città coi suoi viali e le sue case. Si tratta di un colossale edificio a cinque gradoni, coronato da un'ampia piattaforma con due piccole torri-cappelle (fig. 127). Il tempio messicano pubblicato nell'*Oedipus aegyptiacus* appare qui in un certo senso egizizzato, grazie alla sua massa compatta e imponente e alla sua monumentale grandiosità. Persino la scalinata è ridotta per rispettare la verticalità della superficie muraria, e rimane sempre divisa in cinque rampe parallele alle pareti. In una *Storia* di Don Lorenzana, arcivescovo di Città del Messico, datata 1770,[29] si vede invece una scalinata diritta che sale ininterrotta fino alla vetta di una piramide tronca: anche qui il monumento sorge all'interno di un recinto quadrato, ma non è a gradoni e lo sfondo è formato da pianure e monti spogli. Il tempio messicano antico che più si avvicina agli edifici rimasti in piedi a Teotihuacán è quello raffigurato nel *Voyage pittoresque et archéologique* di Nebel (1836):[30] stessa scalinata diritta e stessa piramide a gradoni sormontata da una torre anch'essa piramidale. Il fantasma egizio non appare però entro una città o un deserto montuoso, ma immerso in una lussureggiante foresta vergine (fig. 128).

126. Tempio messicano. A. Kircher, 1652.

127. Tempio messicano. F.S. Clavigero, 1780. Doc. Franco Maria Ricci ed. Milano.

128. Tempio messicano. C. Nebel, 1836. Foto B.N.

In certe località gli indigeni adorano il sole e la luna, le meteore e gli astri, i leoni e altre belve le cui immagini popolano templi simili a quelli egizi. Gli americani adorano anche il diavolo, e praticano il culto egiziano del fallo. Alcuni geni messicani con teste di animali ricordano i geroglifici.

Kircher attinge dalle lettere di Cortés anche le principali notizie sulla religione del Nuovo Mondo, ma conosce il manoscritto del Vaticano di cui de-

126

127

128

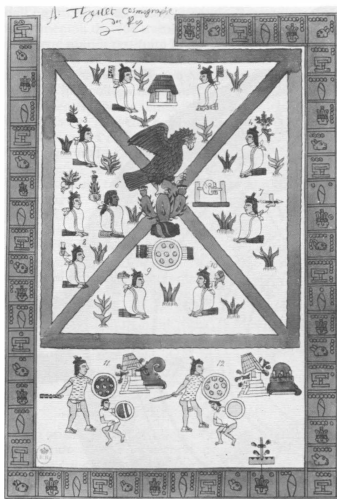
scrive gli dèi dalle orecchie d'asino, dagli occhi sbarrati e terrificanti, dai corpi mostruosi o mutili e dalle zampe d'elefante. Alcuni di essi ricordano i segni zodiacali. La figura riprodotta nell'*Oedipus* combina due dèi, Gemelli antitetici seduti sullo stesso scanno (tav. XII), fusi in una divinità unica circondata da mani mozze che sostituiscono gli ornamenti (fig. 129).

Dopo Pignoria la conoscenza della pittura messicana si ampliò grazie alla pubblicazione di un altro manoscritto, gli *Annali messicani*: il vascello che doveva portarli a Carlo V venne intercettato da alcune navi da guerra francesi, e il volume finì nelle mani di André Thévet, geografo del re. Esso venne poi acquistato per venti scudi da Hakluyt, cappellano dell'ambasciata d'Inghilterra in Francia, il quale lo lasciò in eredità a Samuel Purchas, parroco della chiesa di St. Martin a Londra. Alcuni estratti dell'opera, attualmente a Oxford,[31] furono pubblicati a cura di Purchas nel 1635.[32]

Sul primo folio un gruppo di figure racchiuse in una cornice rettangolare rappresenta la fondazione di Città del Messico (fig. 130). La cornice è suddivisa in cinquantun riquadri ognuno dei quali corrisponde a un anno di regno di Tenuch, iniziato nel 1324; in quella data le prime pietre della città furono poste in una zona paludosa, folta di canne e giunchi e percorsa dalle limpide acque di un ruscello. Sul disegno quest'ultimo si dirama in forma di croce di sant'Andrea e costituisce le diagonali della cornice; è rappresentato come su una carta. Al centro sorge una roccia con un'aquila posata su un fico d'India.

129. Divinità messicana. A. Kircher, 1652. Foto B.N.

130. Fondazione di Città del Messico. *Annali messicani*, Oxford, Bodleian Library, Seld. A.I.

131. Fondazione di Città del Messico. A. Kircher, *Theatrum hieroglyphicum*, 1654, da S. Purchas, 1635.

Negli scomparti triangolari si vedono una casetta che rappresenta la città e i dieci capi che la costruirono.

La riproduzione di questa scena, inclusa insieme a esempi di scritture cinesi e bramaniche nel *Theatrum hieroglyphicum*, ultimo tomo dell'*Oedipus aegyptiacus* (1654),[33] è basata su quella di Purchas (fig. 131). Kircher nega però che la scrittura messicana abbia le caratteristiche di quella geroglifica propriamente detta; essa rappresenta le cose come sono, senza trasfigurazioni allegoriche. Eppure la descrizione che egli dà del calendario messicano, ispirata a quella di padre Acosta, potrebbe riferirsi a una di quelle raffigurazioni egizie. Il secolo, simboleggiato da una ruota il cui mozzo è il sole, conta cinquantadue anni, ognuno dei quali ha diciotto mesi di venti giorni. Ogni secolo si suddivide in quattro settimane di tredici anni. Il testo è privo di illustrazioni, ma un disegno riproducente quel quadrante fu pubblicato da Gemelli-Carrieri nel suo *Giro del Mondo* nel 1699 (fig. 132).[34] Esso è incorniciato da un serpente che si morde la coda, come il geroglifico egizio del tempo e dell'eternità. Abbiamo visto come Pignoria descrivesse, basandosi su padre Froes, lo stesso rettile attorcigliato scolpito sul soffitto di un tempio presso Macao, dove aveva lo stesso significato e la stessa origine. Del resto l'anno solare proviene

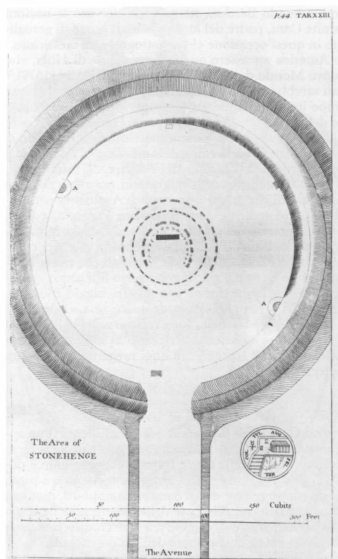
132. Calendario messicano. G.F. Gemelli-Carreri, 1699. Foto B.N.

dall'Egitto, i cui sacerdoti, secondo Berosso, ne avevano ricevuto le nozioni fondamentali da Noè tramite Cam, padre del loro popolo. Il nome di geroglifico viene quindi restituito in quest'occasione al suo pittogramma messicano.

I rapporti fra Egitto e America attrassero anche l'attenzione di Huet, che non volle escludere il Nuovo Mondo dalla sua *Demonstratio evangelica* (1679).[35] Secondo lui i collegamenti sarebbero stati stabiliti non dalle navi di Salomone ma dai fenici, che da tempo immemorabile traversavano le acque dell'Atlantico col favore dei venti e delle correnti. I porti d'imbarco erano Gadis (Cadice) o altri centri europei o africani. In Messico ricompare quello stesso *Theuth* che era giunto in Cina col nome di *T'ao*: là egli si chiama *Teutl* o *Teutlille* e riceve orrendi sacrifici umani, come il *Thaautus* dei fenici e dei cartaginesi. Un'importante tappa di quel remoto percorso migratorio era rappresentata da Cartagine. Fra gli autori da lui consultati il vescovo di Avranches cita Lopez de Gomara e Acosta: evidentemente non conosceva Pignoria, ed era giunto da solo a includere gli elementi del problema nel suo sistema mosaico.

Con Huet giungiamo all'epilogo della leggenda americana che nel corso del Settecento, contrariamente alla favola delle Indie orientali che riceve nuovi impulsi, finisce col tramontare o meglio col migrare verso lidi meno eccentrici. Riprendendo in esame il sistema messicano in un saggio filosofico sull'origine delle scritture, Warburton (1744)[36] lo definisce una « pittura di parole » corrispondente al primo stadio della loro raffigurazione. L'impero azteco non aveva avuto una durata sufficiente a elevarlo al livello di segno: nessuna connessione storica si poteva scorgere fra quei pregeroglifici di oltre Atlantico e i geroglifici egizi.

Sull'orizzonte dell'estremo Occidente si affaccia ora l'Inghilterra. Pur appartenendo ancora all'Europa, essa si inserisce nella stessa espansione verso ovest, in cui gli stessi navigatori seguono le stesse rotte. Il collegamento è dovuto a William Stukeley (1740 e 1743), medico e antiquario che aveva preso gli ordini sacri ed era poi diventato rettore di All Saints a Stampford, pioniere dell'archeologia druidica nella sua terra. Alla base delle sue ricerche figurano i monumenti megalitici di Stonehenge e di Avebury, i due cromlech o *stone-circles* forse più famosi fra queste enigmatiche opere dell'età dei metalli.

Il cromlech di Stonehenge è ordinato su due ovali e due cerchi rispettivamente concentrici (fig. 133). È formato da dolmen con una fila di stele al centro e una trabeazione continua sul cerchio esterno. Nei disegni della ricostruzione i gruppi di dolmen formano splendidi porticati architettonici. Il complesso ha l'apparenza di un tempio druidico, caratterizzato da « una solenne singolarità e una grandiosità stravagante ». Le sue proporzioni sono maggiori di quelle della cupola di St. Paul.[37] Le costruzioni di questo genere, per cui erano state necessarie energie sovrumane, venivano attribuite all'Ercole tirio, identificato con l'Ercole egizio: una fra le tante era il tempio di Gadis (Cadice) dove l'eroe, secondo Aviano, aveva eretto anche le sue mitiche colonne. Ritroviamo così un porto che secondo Huet era una delle grandi porte dell'America. Figlio di Osiride secondo Nanni da Viterbo, l'Ercole egizio, che aveva percorso anch'egli tutte le terre abitate, era vissuto secondo Diodoro Siculo (I, 24, 2-3)[38] diecimila anni prima del suo omonimo greco. Secondo la cronologia di Eusebio l'eroe mitologico era vissuto ai tempi di Abramo o poco dopo, vale a dire prima della comparsa del paganesimo sulla terra; era stato un grande navigatore e aveva solcato con la sua flotta i mari e l'oceano,

133. Cromlech di Stonehenge, pianta. W. Stukeley, 1740.

guidato da una bussola e fondando colonie e santuari ovunque passava. Alla fine delle sue peregrinazioni, dopo una sosta a Gadis, era sbarcato nelle isole britanniche introducendovi la vera religione ancora incorrotta e fondandovi templi che seguivano il modello patriarcale. I primi druidi vi erano giunti a bordo delle sue navi. La costruzione di Stonehenge non risale però a epoche così remote.

Sulla storia del monumento s'innesta a questo punto la storia della bussola, il cui segreto, noto ai cinesi, era egizio per eccellenza come afferma categoricamente Herwart, il consigliere del duca di Baviera ricordato da Pignoria come intenditore di pitture messicane. Secondo le sue teorie, esposte dal figlio (1623),[39] fra i geroglifici della *Tavola isiaca* di Torino si cela la meravigliosa dottrina della calamita: si tratta di una rosa dei venti, con la Terra-Iside al centro. Herwart ritiene inoltre che la croce ansata degli obelischi, scambiata da alcuni per un fallo, sia in realtà l'ago calamitato, un ago profetico che fissa come un oracolo la posizione delle cose nell'universo. I druidi erano iniziati

ai suoi misteri e si servivano di quello strumento magico per orientare i loro templi, in cui tutti gli assi dovevano conformarsi alle varie parti del cielo e ai punti cardinali. L'edificio era diretto come una nave, ed è appunto il suo orientamento a suggerire un modo per precisarne la data.

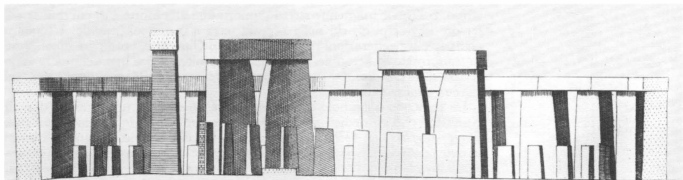
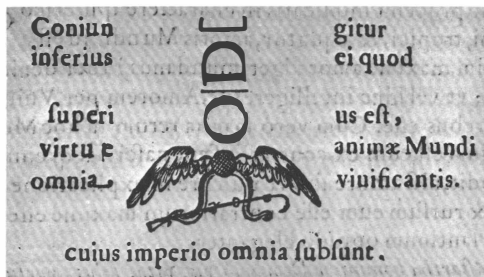
Mentre il sistema cronologico di Newton è basato sulla posizione del solstizio all'interno dello zodiaco, quello di Stukeley si ispira alle variazioni del polo magnetico che in Inghilterra oscillerebbe fra 11,5° a est e 11,5° a ovest; la rivoluzione completa avverrebbe in un arco di settecento anni. Secondo varie osservazioni, nel 1550 esso si trovava a 11,3° est, nel 1657 a 0° e nel 1723 a 11° ovest. L'ago non indica quindi la sola direzione, ma anche il tempo; in tal modo a Stonehenge, il cui orientamento era stato fissato da una bussola, la sua divergenza di 6° est corrisponde a quella registrata nel 1620. La sottrazione di tre rivoluzioni complete, vale a dire di duemilacento anni, ne situa la fondazione intorno al 480 a.C.

A questo proposito l'autore osserva che tale data è di poco successiva alla conquista dell'Egitto a opera di Cambise (525), e fa propria la tesi kircheriana secondo cui l'invasione persiana provocò un esodo in massa dei sacerdoti e della popolazione. Essi si rifugiarono in parte nell'India orientale, dove introdussero i propri dèi e i propri millenari costumi, e in parte in Occidente. Alcuni sbarcarono nell'isola di Albione e anche là trasmisero ai druidi i princìpi della loro religione, delle loro scienze e delle loro arti. Inoltre essi presero sicuramente parte all'erezione del tempio-cattedrale di Stonehenge, l'unico monumento megalitico costruito con pietre lavorate che si conosca (fig. 134).

Gli influssi si intensificano con l'aumento dei traffici tra i fenici e il mondo britannico, quando non era ancora stato costruito il secondo tempio di Gerusalemme e la storia greca non era iniziata. Secondo Kendrick (1927)[40] l'edificio pervenuto fino a noi risalirebbe, per la sua disposizione studiata e i procedimenti classici di raggruppamento degli elementi, all'epoca della Tène, che corrisponde pressappoco al periodo indicato da Stukeley. Secondo gli studi più recenti[41] i vari stadi della costruzione si succedettero dal 1700 al 1400 a.C.

Nel suo libro su Abury (Avebury) Stukeley[42] identifica altri due tipi di santuari druidici, legati anch'essi alla stessa tradizione patriarcale ed egizia poiché l'Egitto era depositario dei princìpi religiosi fondamentali. Su quest'ultimo punto gettano una vivida luce due passi dell'Antico Testamento:

> Quel giorno vi sarà un altare del Signore
> in mezzo alla terra d'Egitto
> e presso il confine
> vi sarà un monumento al Signore

134. Cromlech di Stonehenge, elevazione. W. Stukeley, 1740.

135. Geroglifico dell'*anima mundi*. A. Kircher, 1653.

si legge in *Isaia* (XIX, 19). Secondo l'erudito inglese era evidente che si trattava di un tempio circolare scoperto, secondo l'uso dell'epoca; il primo modello rettangolare e coperto farà la sua comparsa soltanto col tabernacolo di Mosè.

Il secondo passo si trova nella *Genesi* (XII, 9-20), in cui si narra che Abramo, spinto dalla carestia, si recò in Egitto dove fece passare per sua sorella la moglie Sara. Essa fu notata per la sua bellezza e condotta nella casa del faraone, ma quando questi ne apprese da Geova la vera identità mandò a chiamare Abramo e gli rese la sua sposa.

Quel faraone era l'ultimo re pastore, salito al trono nel 2071 dopo la creazione del mondo sotto il nome di *Assis*, *Arclès* o *Melcartus* in fenicio.[43] R. Cumberland, vescovo di Peterborough, che nel 1720 pubblicò un *Sanchoniathon*,[44] osserva però che il nome di *Arclès* è menzionato da Manetone e citato nel commento di Scaligero[45] alla *Cronaca* di Eusebio, e corrisponde inoltre a quello di *Eracle* o *Ercole egizio*. Marsham (1672)[46] fece lo stesso collegamento con *Melcartus*. La duplice identificazione consente di individuare con molta precisione le circostanze e l'epoca della grande espansione del retaggio patriarcale attraverso la valle del Nilo.

Abramo vi sarebbe giunto nel 2084, e sarebbe vissuto fino al 2182. Nel 2120 Ercole sarebbe partito dall'Egitto con duecentoquarantamila uomini per traversare i mari e l'oceano. Egli ricevette la sua istruzione religiosa dal patriarca stesso, col quale mantenne stretti rapporti fino alla morte e di cui diffuse con fervore i princìpi e i riti nella propria terra e in tutto il mondo. L'idolatria comparve tre generazioni più tardi, quando Giuseppe, pronipote di Abramo, fu trasformato in Serapide. Entro questa cornice storica ben definita la conoscenza del vero dio, dei suoi emblemi e dei suoi templi si propaga fino agli estremi confini dell'Occidente.

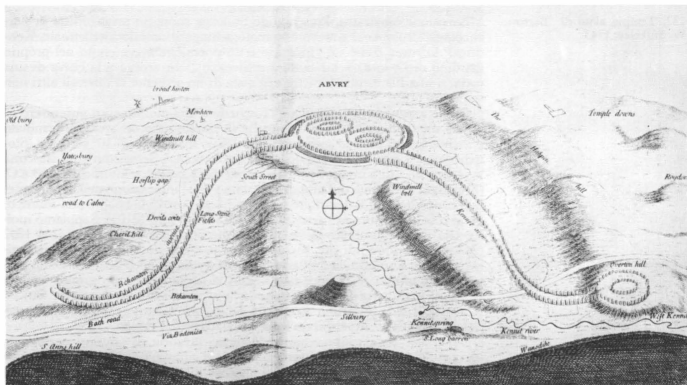
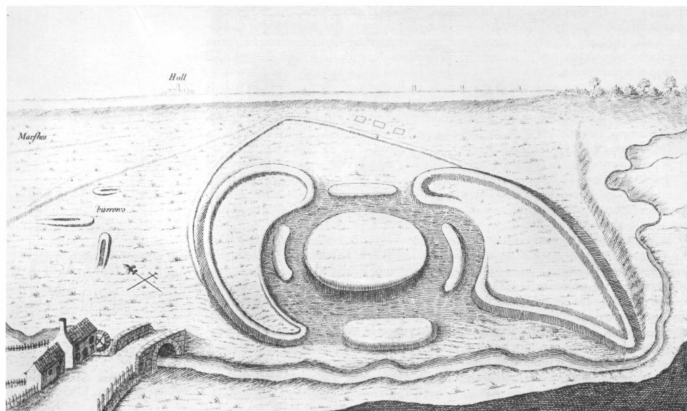
Da principio il simbolo della divinità era un cerchio, un serpente, due ali; Kircher,[47] che gli dedicò numerosi studi approfonditi, lo chiama *ophio-cyclo-pterygo-morphus* (fig. 135). Il cerchio indica la fonte suprema di tutti gli esseri, la potenza invisibile, ineffabile e priva di nome. Il serpente è la prima emanazione divina, detta *Ptah*, che significa *Verbo* in ebraico e *Figlio* in arabo; l'animale è di straordinaria bellezza, e la sua lingua biforcuta simboleggia l'elo-

quenza. Le ali rappresentano la seconda emanazione divina, detta *Spirito* o *Anima Mundi* e chiamata *Kneph* dagli egizi. Nella parte del suo *Oedipus* consacrata alla cabbala, Kircher[48] insiste sull'origine patriarcale di questo emblema trinitario introdotto negli arcani dei geroglifici egizi dallo stesso Abramo, il primo dei patriarchi.

Da questo trigramma sacro sono nate le forme dei santuari ortodossi. Il tempio circolare, come quello di Stonehenge, ne costituisce un elemento fondamentale e immutabile intorno al quale si delineano altre due piante, alata e serpentina; la seconda è detta *Dracontium*. Gli unici esempi pervenuti fino a noi si trovano appunto in Inghilterra.

Il più straordinario *Dracontium* del mondo è quello che sorse ad Abury nel Wiltshire, presso Stonehenge, di cui è molto più antico sebbene i materiali usati siano gli stessi. Per spiegare questa ubicazione occorre ricordare che in quella regione, sulla montagna di Prescelly, si trovava una grande cava di pietra simile al granito egizio.

Il complesso è formato da un recinto circolare il cui diametro, delimitato da dolmen, si aggira sui quattrocentosettanta metri; all'interno sorgono due cromlech, uno dei quali ha al centro un obelisco mentre l'altro racchiude una nicchia che rappresenta il cielo. Rispetto a Stonehenge, le dimensioni sono quadruplicate. Da una parte e dall'altra del grande cerchio, due viali delimitati da pietre poste verticalmente descrivono due ampie curve che costituiscono la sagoma del serpente: l'animale, il cui corpo si allarga verso il centro assottigliandosi al collo e alla coda e la cui testa forma un tempio ovoidale, è chiaramente riconoscibile (fig. 136). Lo *Ptah* è lungo oltre quattro chilometri e si estende fino alle valli circostanti. Nella campagna inglese si delinea così un geroglifico fantastico.[49]

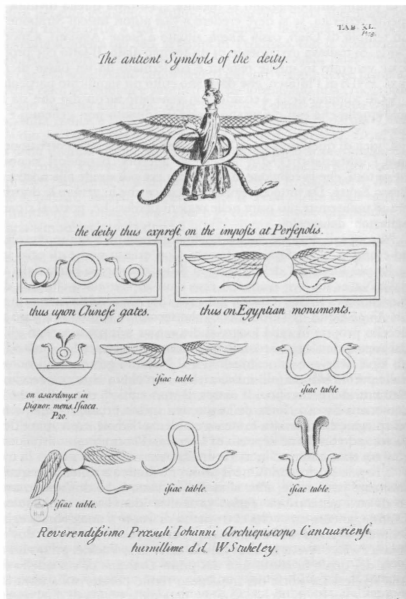
136. *Dracontium*: Abury (Avebury). W. Stukeley, 1743.

137. Tempio alato di Barrow. W. Stukeley, 1743

La visione è bizzarra. Presentando Stukeley come un protagonista dell'archeologia druidica che aveva dominato a lungo il mondo intellettuale, Kendrick[50] lo ritrae come un visionario e un poeta che aveva eretto nel proprio giardino di Grantham un santuario silvestre e che scorgeva la curva di una coda in una fila diritta di pietre e la testa di un serpente là dove gli altri non vedevano nulla.

Come a Stonehenge, la data di costruzione del monumento può essere ricavata mediante la bussola che anche in questo caso ne aveva determinato l'orientamento. Dato lo spostamento del polo magnetico di 10° verso est (Stonehenge, 6°), e tenuto conto delle due rivoluzioni di settecento anni ciascuna avvenute fra i due monumenti vicini, tale data si aggira intorno al 1800 a.C. (2162 dalla creazione del mondo). Questa volta l'indicazione dell'ago magnetico concorda con la datazione moderna; essa pure ci fa risalire alla morte di Sara, moglie di Abramo, avvenuta nell'estate del 1859 (2103). Sappiamo inoltre che Ercole partì per la sua spedizione oceanica di lì a poco, nel 1842 (2120). Sembra quindi che, se Stonehenge fu costruito dopo la fuga degli egizi davanti a Cambise, la fondazione di Abury sia di poco posteriore alla partenza dell'ultimo re pastore dall'Egitto; si tratta del primo grande tempio eretto in Inghilterra dai primi coloni, che si ritiene fossero di origine fenicia. Altri due *Dracontia* furono scoperti a Shap, nel Westmoreland, e a Classerness, un villaggio situato su un'isola fra la Scozia e l'Irlanda.

Un *tempio alato*, rappresentante la terza categoria di santuari patriarcali, sorse sulle rive del fiume Humber, presso la cittadina di Barrow nel Lincolnshire (fig. 137). Esso non è fatto di pietre allineate, ma di terrapieni;[51] anche in questo caso si tratta di un geroglifico, con un circolo di trentacinque metri

di raggio e due ali lunghe dai novanta ai cento (quella di destra è più ampia, come in certe antiche immagini egizie). Alcune vestigia di monumenti analoghi sono conservate a Navestock nell'Essex e a Hurlers in Cornovaglia.

Queste gigantesche strutture geroglifiche inducono l'autore a meditare sull'uniformità del pensiero umano. Noi costruiamo le nostre cattedrali e le nostre chiese a forma di croce, simbolo del cristianesimo. I primi architetti di templi si ispirarono ai simboli della divinità, il *Ptah* e il *Kneph*, scelti da Dio stesso fin dalle origini del mondo e le cui principali riproduzioni conosciute si trovano in Egitto. La tavola del libro[52] su cui figurano i disegni rappresentanti le piante alate e serpentiformi è formata quasi interamente dai segni della *Tavola isiaca*, tratti dalla pubblicazione di Pignoria (fig. 138).

138. Geroglifici che stabiliscono le piante dei templi patriarcali. W. Stukeley, 1743. Foto B.N.

Il sistema religioso e simbolico sopravvisse e si diffuse nel mondo intero percorrendo quelle tappe. Introdotti in teogonie nuove il *Ptah* e il *Kneph* ne diventano parte integrante, più o meno trasfigurati e più o meno uguali a se stessi. Gli egizi identificarono *Ptah* con Vulcano e riconobbero in lui il figlio della divinità suprema, mentre Cicerone ne fece il dio custode dell'Egitto e Diogene Laerzio gli attribuì tutta la filosofia egizia. Era la divinità più antica di quel popolo, e veniva spesso simboleggiato dal serpente.

Kneph, invece, è chiamato Creatore da Eusebio che ne dà nella sua *Preparazione evangelica* una descrizione tratta da Porfirio:

« Il demiurgo, che gli Egizi chiamano *Kneph*, ha aspetto antropomorfico [...] è di colore azzurro cupo, e tiene in mano una cintura e uno scettro e sulla testa porta un cappello di piume ».

Stukeley alterò questa citazione, che in realtà parla soltanto di uno scettro e di piume simboleggianti la regalità.[53] Tuttavia quella divinità era effettivamente venerata, se si deve credere a vari autori fra cui Strabone che nomina un tempio di *Cnufi*, ossia *Kneph*, situato a Siene (Assuan), a monte della Tebaide. Si trattava ovviamente di un tempio alato. Il fatto che proprio quel dio fosse venerato in quelle regioni è confermato da un passo di *Iside e Osiride* (XXI, 359D) di Plutarco, che dà al suo culto un significato particolare:

« Gli abitanti della Tebaide non venerano alcun dio che sia mortale, ma solo quello che essi chiamano *Kneph*, in quanto non generato e quindi eterno ».

L'idea di quell'isola beata in un paese aperto a ogni corruzione dovette colpire Cumberland (1720);[54] anch'egli afferma, basandosi sicuramente sugli stessi testi, che la religione là professata era più simile alla nostra di quella del Basso Egitto. Da tutto ciò Stukeley deduce che in genere le dottrine antiche si erano mantenute più pure nelle regioni periferiche, poste al riparo dalle vane agitazioni del secolo.

Altrove tali dottrine danno fatalmente origine a innumerevoli miti; *Kneph*, ad esempio, si trasforma in *Canopo*. Con questo nome gli egizi indicavano la stella più luminosa del cielo dopo Sirio, che faceva parte della costellazione della Nave: sui loro planisferi essa è un *circulus alatus* che sale dall'orizzonte meridionale. Il lago *Canopo*, nei pressi di Alessandria, aveva preso nome da un *Kneph* eretto dall'eroe Cicno, che secondo Ovidio[55] era stato tramutato in uccello proprio in quel luogo. Il dio veniva sempre associato all'acqua, sulla cui superficie aleggia secondo una cosmogon ebraica lo *Spirito* o l'*Anima Mundi*. Una delle sue reincarnazioni è il Nettuno greco, il cui nome, composto dalle parole *(K)neph* (ali) e *dunia* (sfera, circolo in ebraico), racchiude gli stessi elementi del geroglifico. Il *canopo*, il vaso egizio[56] che nelle case e nei templi conteneva l'acqua, fonte della vita, era spesso ornato da uno scarabeo con le ali spiegate che formava lo stesso emblema. Ercole, costruttore dei *Kneph*, aveva secondo Strabone l'epiteto di *Canopeus*. Per questo motivo il tempio di Barrow era stato edificato in riva a un fiume.

L'Ercole egizio non fu né il primo né l'unico a diffondere quel tipo di monumento patriarcale; *Phut* alias *Python*, terzo figlio di Cam, lo aveva preceduto di otto generazioni. *Python* va inoltre identificato con *Typhon*, fratello di Osiride: ancora una volta ci troviamo di fronte a una divinità egizia. Egli possedeva una flotta nel Mediterraneo e si era recato in Grecia, dov'era diventato *Apollo Pythius*. Aveva fondato alcune colonie in Focide, presso il Parnaso, sulla vetta del quale fu eretto uno dei primi *Dracontia* di cui quello di Abury era una replica. La storia del mostruoso rettile portato sulla terra dal fango del Diluvio e ucciso da Apollo sarebbe nata dalla pianta di quel tempio in cui era

riprodotto il corpo del serpente, il *Ptah*, che sbucava dal suolo e cingeva nelle sue spire di pietra i fianchi del monte.

Anche la leggenda di Memnone, re d'Egitto e d'Etiopia, trarrebbe origine da uno di questi santuari, situato in Frigia. È sempre Ovidio[57] a narrare che dopo la sua morte egli fu trasformato in un uccello che si alzò in volo dal rogo funebre; altri uccelli uscirono da quelle ceneri ancora calde, volarono verso l'alto e si uccisero fra di loro. In quella data essi tornavano sempre a rinnovare il massacro e a onorare con le loro grida la tomba del padre, su cui sorgeva indubbiamente un tempio alato. Memnone e Cicno, trasformato anch'egli in uccello, avevano ognuno il proprio *Kneph*. La favola di tali metamorfosi si forma intorno agli stessi monumenti, di cui costituisce l'unica testimonianza.

Alla diffusione di questi emblemi sacri, con i loro templi e le loro leggende, è ovunque legato — direttamente o indirettamente — l'Egitto. Tutti i grandi simboli della religione primordiale e unica, compreso quello del cristianesimo, sono inclusi nei suoi geroglifici; Rufino, Sozomeno e Suda affermano infatti che in essi il segno della « vita futura » assumeva la forma della croce. Quest'ultima venne scoperta nel 383, ai tempi di Teodosio, con la distruzione del *Serapeum* di Alessandria, ma anche i druidi la conoscevano. Elias Schede (1648)[58] scrive che essi sceglievano come oggetti del loro culto querce possenti e diritte, con due rami orizzontali e simmetrici che formavano una croce. Sulla corteccia erano incisi alcuni nomi: *Hesus* a destra, *Taramis* al centro e *Belenus* a sinistra. Sulla radice e sulla vetta dell'albero si leggeva la parola *Thau*, che significa « dio » e l'unità della natura divina. Su altre iscrizioni, *Hesus* è il nome celtico della divinità principale; presso gli etruschi lo si pronuncia *Eisar*, e presso i germani *Caesar* o *Keisar*. *Belenus*, il *Baal* delle Scritture, corrispondeva a un vero dio prima di diventare il *Belus* assiro. In babilonese *Bel* significa « figlio », mentre *Taramis* altri non è che il *Toth-Theuth* degli egizi. I popoli del settentrione lo chiamavano *Thor* e lo consideravano uno spirito, il sovrano dell'aria simboleggiato da due ali.

Esso era effettivamente il *Teutates* e il *Mercurio* germanici di cui parlano Cesare e Tacito, e al tempo stesso il trigramma *ophio-cyclo-pterygo-morphus* che aveva avuto tante importanti derivazioni. I greci non lo raffiguravano forse con un casco alato e con le ali ai piedi? Si trattava sempre di un *circulus alatus*. Anche la verga che aveva in mano era ornata di un globo alato e di serpenti, di un *Kneph* e di un *Ptah*. Il caduceo di Ermes-Thoth riproduce fedelmente il geroglifico della Trinità nella sua versione zoomorfica originaria.

L'archeologo inglese conclude questa esegesi dei monumenti patriarcali della sua terra con l'evocazione della quercia druidica, che egli ricollega da un lato alla croce geroglifica e dall'altro a una divinità egizia. Se in Oriente e sulle rive del Mediterraneo quei monumenti sono stati spesso influenzati dallo sviluppo del paganesimo, che divinizzava gli uomini che li avevano eretti, nell'isola di Albione, terra periferica che fa riscontro alla Tebaide, essi mantengono intatto il loro significato originario. Fondato dall'ultimo re pastore, il faraone amico di Abramo, il *Dracontium* di Abury non è contaminato da nessuna eresia: in esso l'ideogramma divino si dispiega solennemente su di una superficie immensa, senza snaturarsi. Era anche una delle meraviglie del mondo. Gli antichi avevano sì costruito templi giganteschi con colonnati simili a foreste, erigendo grandi cupole e colossi che rappresentavano il cielo e i loro dèi, ma ai druidi britannici spetta il merito di aver ideato e realizzato un progetto in cui le colline, le pianure e le valli diventano parte integrante di un tempio che ha un'area di parecchi chilometri. Si può dire che su un intero territorio è impresso un carattere sacro, e nel modo più durevole. Il tempio dorato di Salomone è scomparso; del tempio di Belo a Babilonia, del tempio

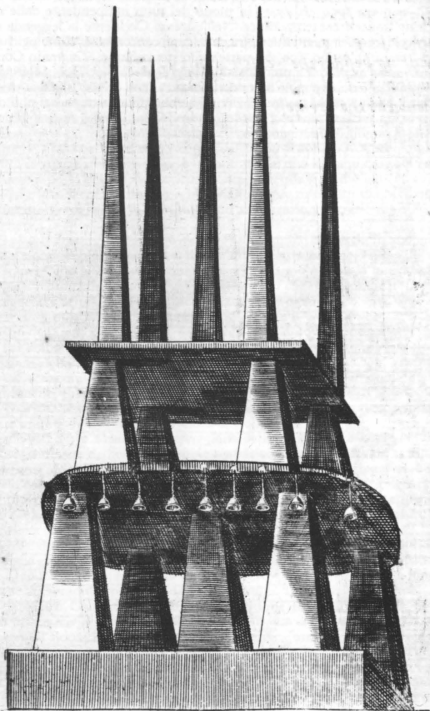
di Diana a Efeso e di molti altri celebri monumenti dell'antichità non è rimasta traccia, mentre quello di Abury, il più antico di tutti, era ancora in piedi all'inizio del secolo. Le stesse figure della *Tavola isiaca,* il *Ptah* e il *Kneph,* si ritrovano misteriosamente posate sulle colline inglesi.

L'Inghilterra non aveva soltanto i suoi geroglifici monumentali ma anche le sue piramidi, ricche di significati simbolici. Il matematico e astronomo di Oxford John Greaves, che studiò sul posto i monumenti del Nilo, cita nella sua *Pyramidographia* (1646)[59] la guglia (*shaft or spire*) dell'antica chiesa di San Paolo a Londra, più alta della maggiore fra le piramidi egizie. L'accostamento è basato sugli Annali inglesi per l'anno 1589,[60] secondo i quali la « *Pyramis pulcherissima cathedralis Ecclesiae S. Pauli* » aveva un'altezza di cinquecentoventi piedi. Il fatto che in uno dei primi trattati dedicati all'architettura egizia figuri una cattedrale gotica è già di per sé significativo.

Il libro comprende inoltre una curiosissima ricostruzione di un monumento antico egittizzante, che sembra ispirato all'architettura medievale. Si tratta del mausoleo del re etrusco Porsenna (VI secolo a.C.), edificato a Chiusi e descritto da Plinio-Varrone (*Naturali historia,* XXXVI, 19, par. 91 sg.). Era un labirinto senza uscite, formato da una quantità di piramidi sovrapposte: cinque alla base, alte centocinquanta piedi e sostenenti una sfera di bronzo, sopra di esse altre quattro piramidi alte cento piedi, e in cima ancora cinque piramidi di altezza non specificata, poggianti su una piattaforma.

Lequeu (1792),[61] Quatremère de Quincy (1826) e infine l'architetto moderno John Myres (1951)[62] hanno proposto le proprie soluzioni per questo edificio fantastico che sfidava tutte le leggi della statica: un globo gigantesco poggiante su sostegni piramidali, piramidi disposte su piattaforme a gradoni, cinque piramidi monumentali sulle quali sorgono leggere edicole. John Greaves segue un ragionamento diverso (fig. 139): poiché la guglia di San Paolo era simile a una piramide egizia, le piramidi di Porsenna diventano simili a guglie. Con le sue molteplici escrescenze aguzze il monumento si ricollega alla piramidografia gotica. La descrizione del San Paolo di Londra segue nel trattato la ricostruzione del mausoleo etrusco. Sono piramidi anche l'abbazia di Westminster e la cattedrale di York, irte di ghimberghe, di pinnacoli e di guglie, continua Murphy in una dissertazione uscita nel 1795.[63] Da ogni parte spuntano altre piramidi: esse sono riconoscibili nelle torri erette accanto alle chiese irlandesi quando nessuno sapeva ancora costruire guglie sui transetti, in certi campanili e in alcuni tiburi. Alcune navate sono egizie per l'immensità delle loro proporzioni. La 'tendenza' piramidale predomina tanto nelle piante degli edifici quanto nei particolari, come i finestroni e le nicchie sormontate da baldacchini che abbondano nelle chiese gotiche; la punta di un arco ogivale è il vertice di una piramide. Le cattedrali sembrano avvampare grazie a queste triangolazioni — geometrie del fuoco — che ne conservano il significato simbolico.

Per i sudditi dei faraoni la piramide era sacra ed esprimeva nella sua figura l'origine di tutte le cose. La sua forma è quella della fiamma da cui trae origine: eretta su una tomba essa rappresenta l'anima del defunto che si libera dal corpo e sale verso la dimora degli dèi. I cristiani se ne valsero per esaltare l'immortalità dell'anima, e così i geroglifici si diffusero insieme all'architettura sacra dell'Occidente.

Si deve dedurre da ciò che l'Europa aveva proseguito direttamente quelle remote tradizioni? Secondo Murphy nessuno avrebbe sinora formulato una simile ipotesi; eppure chi percorra l'Inghilterra troverà in una sola delle sue province più piramidi di quante non ne siano rimaste a Menfi o a Saqqara.

139. Mausoleo di Porsenna. J. Greaves, 1746. Foto Flammarion.

Siamo quindi indotti a supporre che le guglie dei campanili medievali derivino in qualche misura da concetti egiziani, innestati su princìpi cristiani: l'architettura gotica, il suo simbolismo e le sue forme ne rivelano molteplici trasposizioni.

Lo studio fece epoca e venne frequentemente citato in manuali tecnici. Uscito nel 1795, un anno dopo i volumi di Dupuis,[64] con una dedica datata 1792, esso era stato elaborato in modo del tutto indipendente dalle nostre dottrine francesi contemporanee. Nell'estremo Occidente la leggenda egizia si arricchisce di elementi nuovi, fra cui alcune concordanze etimologiche: *Tamigi-Tamesis* in latino, con *Isis* parte dello stesso fiume, *Tendera* in Cornovaglia-*Dendera* in Alto Egitto, *Saint-Tudy* da *Djehouti*-dio *Thot, Saint-Mildred-Mertred*, l'amico del popolo secondo un'espressione egizia. L'antica chiesa di Oxford, posta sotto la sua invocazione, sarebbe stata costruita nel punto dove sorgeva un Iseum; secondo una leggenda diffusa, il culto di una Iside oxoniense si sarebbe perpetuato fino al Medioevo.[65]

A mo' di conclusione: storia e poesia

La fiaba è finita. Dèi e sovrani nilotici hanno fatto il giro della terra e sono stati collocati alle origini delle grandi civiltà e di intere nazioni d'Europa e d'Asia. Il loro mondo è un mondo magico e ha trasfigurato la storia delle religioni e dei popoli. L'ineluttabile fine dell'antico Egitto in seguito all'avvento dell'Islam (641) e l'impenetrabilità dei suoi messaggi fino al momento della decifrazione (1822) ebbero come conseguenza un fenomeno imprevedibile: un Egitto immaginario, universale e immortale nacque lontano dai suoi confini e prese il posto dell'Egitto storico. La sua leggenda si formò intorno ai testi antichi e alla Sacra Scrittura con materiali sempre rinnovati: dal Medioevo all'Ottocento l'evoluzione fu continua, con ramificazioni e trasformazioni di ogni genere.

Paris-ab urbe Isia di Abbone (896 circa), *Parisius*-simile a *Isius* di un anonimo scoto del nono secolo, Melun-*Iseos* dei tempi di Carlo Magno, Iside adorata dai re franchi fino a Clodoveo... numerosi scritti fanno risalire la nuova fiaba a un'epoca remotissima. In un paese gallo-romano che ne ha praticato il culto, la leggenda della dea si sostituisce direttamente al suo mito. Una sua immagine di gesso sarebbe stata collocata in Saint-Germain-des-Prés sin dall'inizio dell'undicesimo secolo, e in quegli stessi anni un avorio alessandrino su cui erano raffigurati Iside, Horos e la nave sarebbe stato inserito fra le decorazioni della cattedra episcopale di Aquisgrana. Nel 1132 un *navigium Isidis* veniva ancora portato in processione, fra grida e danze, in quelle stesse regioni renane: il mistero di una religione dimenticata sopravvive in un folklore barbarico. Sempre nello stesso periodo una statua di Iside viene simbolicamente murata in una chiesa romanica di Colonia.

Intorno al 1230 la *Cronaca di Ursperg* parla della città di *Zizara*, alla cui dea *Zisa-Cisa* (Iside) era dedicato un tempio barbarico costruito in legno: si trattava di Augusta, destinata a diventare un importante centro catalizzatore della leggenda germanica. La leggenda dell'Île-de-France venne invece ripresa nel Trecento e nel Quattrocento da una serie di scritti che vanno da un'appendice alle *Gesta Francorum* di Aimoino fino alle annotazioni di un canonico di Lilla, Miélot (1460).

Alla base del mito medievale è la versione data da Ovidio della storia di Iside-Io, figlia di un re greco, regina d'Egitto e dispensatrice di civiltà alla sua terra e al mondo intero, mentre la leggenda di Api, divinizzato dopo la morte col nome di Serapide, proviene da sant'Agostino. La tradizione è rispettata tanto da Pietro Comestore (1160 circa) e Ottone di Frisinga (1150 circa) quanto da *La mer des hystoires* (1488) e dalla *Cronaca di Norimberga* (1491). Su questi temi il Boccaccio e Christine de Pisan edificarono mirabolanti esegesi. Iside, la terra, è figlia di un fiume e viene amata dal sole. Essa è il frutto della luce, una creatura operosa trasformata in vacca. Ha insegnato agli egizi i geroglifici, vale a dire la Scrittura Sacra, e simboleggia l'Immacolata Concezione. Con le sue etimologie basate su toponimi, i suoi templi, i suoi idoli e le sue cerimonie, il suo senso della poesia antica e le sue cervellotiche specula-

zioni, il ciclo medievale si è andato evolvendo organicamente come un insieme omogeneo e completo, e include già tutti i suoi sviluppi futuri.

I nuovi impulsi verranno da Viterbo, insieme a un completo rinnovo delle fonti: l'opera di Nanni è un momento fondamentale di questa evoluzione. In essa l'Iside di Tacito soppianta l'Iside-Io di Ovidio e l'Osiride di Diodoro Siculo subentra al Serapide-Api agostiniano. La loro clamorosa entrata in scena è suffragata da testi antichi e da scritti spuri, fra cui un apocrifo di Berosso, presentati come libri scomparsi e poi riscoperti. Il re d'Egitto diventa ora protagonista di un'epopea in cui vediamo susseguirsi il viaggio alle sorgenti del Danubio, l'incontro con un sovrano tedesco, la traversata delle Alpi, la liberazione dell'Italia dai tiranni e il regno di dieci anni sugli etruschi. Iside segue ovunque il suo sposo, e dopo la morte di lui si recherà in pellegrinaggio in Europa. Le prove materiali sono costituite da geroglifici appositamente incisi su una stele di alabastro. La verità si mescola alle invenzioni, e il Rinascimento ha inizio tra falsificazioni ed esaltazioni dell'antichità. La raccolta di testi favolosi, pubblicata nel 1498, destò scalpore e turbò a lungo gli eruditi. Generazioni di storici furono profondamente influenzate dal pensiero del visionario italiano.

Nel 1509 e nel 1512 erano uscite in Francia due edizioni dell'opera di Nanni. Il primo ad amplificare quelle tesi fu Lemaire de Belges (1512), il quale, tornato dall'Italia, fece vagare il sovrano egizio dalle sorgenti del Danubio a quelle del Reno e dall'Italia alla Spagna e alla Gallia, ricollegando l'idolo di Saint-Germain-des-Prés alla visita di Iside a Lugdus XIII, sulle rive della Senna. A quest'ultimo viaggio Roulliard (1618) fa risalire la fondazione di Melun. I miti del Nilo si librano sui fiumi europei.

Adottate da Peutinger sin dal 1506, le dottrine di Nanni — che comprendevano anche un elenco dei primi dodici re di Germania, compilato in parallelo con quello dei sovrani d'Oriente — ebbero in Germania ripercussioni particolarmente intense. Turmair-Aventin, morto nel 1534, inventa come Lemaire de Belges un pittoresco viaggio della coppia egizia attraverso l'Austria e la Baviera, senza dimenticare né la campagna d'Italia né l'iscrizione geroglifica che celebrava quelle gesta. I cronisti e i commentatori del *De moribus Germanorum* si rifanno allo pseudo-Berosso come a un classico. La storia di Osiride che dà a Gambrivius o a Marsus la ricetta della birra assicurò ampia popolarità alla leggenda. Siamo lontani dalla versione antica, che parlava soltanto di una misteriosa divinità adorata dagli svevi (Tacito) e del viaggio degli egizi alle sorgenti dell'Ister (Diodoro Siculo): aggiunte e trasposizioni successive ne hanno fatto un romanzo ricco di avvincenti capitoli che intessono un'ampia rete di legami diretti fra l'Egitto e i paesi dell'Occidente. Lo sviluppo delle antiche favole medievali avviene ora entro queste prospettive allargate.

Ripresa e inserita nella storia di Parigi da Corrozet (1550), la leggenda dell'Iside di Saint-Germain-des-Prés giunge alla sua massima fioritura con padre Du Breul (1612) — mentre quella dell'Iside-Cisa di Augusta viene completata in tutti i suoi elementi da Schöpper-Welser (1582-1595). I due grandi centri isiaci, Parigi e Augusta, avevano entrambi un satellite, Isia-Melun e Isenac, la cui importanza andò crescendo dopo il Cinquecento. I toponimi in cui compare il nome della dea si moltiplicano parallelamente sulle rive del Reno, e nuove leggende si formano intorno a misteriosi monumenti man mano che vengono scoperti. La leggenda dell'*Isis Pharia*, divinità dei parigini o farisini, fu ispirata da una medaglia di Elena, consorte di Giuliano,

identificata da Jean Tristan de Saint-Amant (1644); quella della *tutela* egizia di Lutezia nacque dalla testa bronzea coronata di torri che fu dissepolta nel 1671 nel giardino di Saint-Eustache, e quella dell'Iside provenzale derivò da varie iscrizioni e da un'immagine di donna velata scoperta sul Pont du Gard nel 1692. La testa di bue d'oro e le api di smalto *cloisonné* rinvenute nel 1653 nella tomba di Childerico a Tournai rivelarono che Api era la principale divinità dei re franchi e che il giglio dello stemma reale francese era in origine un insetto egizio.

La vicenda più strana fu quella della Diana di Efeso dalle innumerevoli mammelle, scambiata per Iside da Macrobio. Divinità tutelare di Marsiglia, essa fu oggetto di un culto superstizioso in una chiesa di Lione dove la sua statua rimase fino all'inizio del Cinquecento; e anche la dea che alcuni vollero riconoscere negli idoli parigini di Saint-Germain-des-Prés e di Saint-Eustache e nella *Virgo paritura* druidica di Chartres (1686) è la *multimammia*. Si giunge così a un momento in cui non si esita nemmeno a far prefigurare un mistero evangelico da una mostruosità fisica.

La fiaba della dea continua ad arricchirsi e ad estendersi a paesi nuovi: alle Isidi francesi e tedesche si aggiungono un'Iside svizzera e una svedese. Un'iscrizione antica scoperta sul campanile di un villaggio dell'Argovia e le rovine di un *Iseum* nel cantone di Zurigo consentono di attribuire alla regina egizia la qualifica di *dea maxima* degli elvezi (1586-1654). In Svezia il mito ha inizio con un'acrobazia etimologica; Rudbeck (1680), facendo derivare il nome *Isis* da *Jis* o *Eis* (ghiaccio), afferma che la dea è nata nell'Artico dove si troverebbe l'Atlantide di Platone, culla della prima civiltà del mondo. Io, figlia di *Inaco-Jonachör*, re dei Cimmeri, sarebbe quindi giunta nella valle del Nilo dalla Scandinavia anziché dalla Grecia, traversando la Germania dove rimarrebbero numerose tracce del suo culto. In Germania, poi, un altro mito si andò formando intorno a Theuth, segretario di Osiride ed Ermes egizio; due eruditi olandesi, Cluver (1616) e Vossius (1641), lo ricollegarono sia a Tuiston, sia a Tuiscon, primo dio e primo re della nazione tedesca, e ne fecero il padre dei *Teutoni*. Il nome dei *Germani* corrisponderebbe a *Ermes-Hermann*.

Da un'assimilazione si passa a un'altra. Il secondo re di Germania, *Mann-Manus*, viene confuso con Adamo, e Adamo con Osiride, mentre Iside diventa Eva. Osiride non è altri che Bacco, e Bacco non è altri che Mosè. Bacco è anche Theuth. Tutte le nozioni fondamentali della *Genesi* vengono rivoluzionate da un'unica monomania. Il sistema crolla e rinasce continuamente all'interno di una triplice tipologia (mitologica, biblica e storica), sviluppandosi da Vossius a Huet (1679) in cerca di un'unità religiosa in cui si armonizzino l'Antichità e la Sacra Scrittura. Questa visione caleidoscopica in cui appaiono anche universi nuovi s'impernia sull'Egitto.

Lorenzo Pignoria, celebre antiquario e iconografo padovano (1615), fu il primo a sollevare i vari problemi relativi alla migrazione delle divinità egizie verso le due Indie. Il quadro da lui dipinto non manca di grandiosità né di audacia. I legami con le Indie orientali, che comprendono tutta l'Asia, furono creati dalle successive conquiste di Osiride e quindi di Sesostri (Diodoro Siculo). Le Indie occidentali e tutto il Nuovo Mondo sarebbero stati raggiunti dalle navi di Salomone, partite dal Mar Rosso alla ricerca dell'oro di Ofir (primo *Libro dei Re*). Le due rotte sono simmetriche e toccano gli estremi opposti del mondo dove si ritrovano gli stessi idoli venuti dall'Egitto: l'Amida di Macao è una reincarnazione di Arpocrate assiso sul fiore di loto, e l'Homoyoca azteco dal becco adunco somiglia all'Osiride della *Tavola isiaca*. Asia e America sono tributarie della stessa civiltà millenaria di cui è tributaria l'Europa, ma ne hanno conservato ancora vive le forme scomparse. Così anche

Pietro della Valle, recandosi nelle Indie nel 1623, risale il corso del tempo e s'imbatte in divinità da tempo dimenticate nella loro patria d'origine. Ancora una volta si delineano in Italia alcuni grandi sistemi, ed è sempre Roma a determinarne la cristallizzazione.

A questo punto compare alla ribalta la figura di Athanasius Kircher, di stampo simile a quello di Nanni ma di statura monumentale. Il gesuita tedesco trapiantato nella città eterna eleva metodicamente mondi smisurati con la sua schiacciante erudizione. Le sue teorie egittologiche includono tutti gli arcani dell'universo, ed è l'*Oedipus aegyptiacus* (1652) a svelare il mistero delle Indie e del Messico. Il bue sacro Api è adorato nella terra del secondo Nilo, il Gange, i cui dèi sono peraltro tutti di origine egizia. I mostri compositi che ne popolano i templi nascono dalla metempsicosi, dottrina pitagorica ed egizia per eccellenza, e i brahmani sono vestiti come i sacerdoti isiaci. La presentazione di materiali raccolti da Marco Polo e dagli esploratori contemporanei è infarcita di passi di autori antichi (Apollonio-Filostrato), interpolati con commenti addirittura riportati a sproposito. La tecnica della falsificazione mediante dosaggi ben calcolati raggiunge il suo apice. al punto di vista storico viene posta in risalto una terza migrazione degli ierofanti sfuggiti alle atrocità di Cambise. In America il miraggio egizio ricompare sotto forma di dèi geroglifici o rivestiti di mosaici e perfino di piramidi che contengono statue chiuse in cappelle inaccessibili ai mortali.

La Cina, conosciuta sempre meglio per opera delle missioni, occupa ora in quel dittico un posto particolare con un libro a parte, la *China illustrata* (1667). L'Egitto vi si profila continuamente sotto aspetti diversi: istituzioni religiose, sette, monumenti. Le dee dalle molte braccia sono trasfigurazioni dell'Iside *multimammia*. Confucio è Theuth. In Cocincina la dispersione delle sepolture di Osiride dà ancora luogo ad appropriate cerimonie, e la più alta piramide conosciuta si trova nel Fou-Kien. Dai geroglifici, introdotti in quella terra dai figli di Cam insieme alle colonie egizie, si ricavano indicazioni sull'epoca e le circostanze di tutti questi apporti.

Le leggende egizie dell'Europa e delle due Indie, elaborate indipendentemente ma contemporaneamente in vari ambienti al di qua e al di là delle Alpi, finiranno col confluire. Negli ultimi anni del Seicento le ritroveremo tutte nella *Demonstratio evangelica* di Huet, che ne conclude l'evoluzione con una trattazione globale: con il Mosè-Theuth degli egizi, il Teutate dei Galli, il Tuiston dei germani, il *T'ao* dei cinesi e il Teutl dei messicani la tavola sinottica abbraccia i quattro continenti.

Nel corso del Settecento si delinea una tendenza alla smitizzazione: Moreau de Mautour (1717-1725), Caylus (1756), Lebeuf (1754-1757) e Winckelmann (1768) mettono in moto la reazione delle scienze positive e i loro metodi critici. Da ciò nasceranno controversie, irrigidimenti e nuove teorie, ma la leggenda procederà imperturbabile per la propria strada fino alla Rivoluzione, durante la quale, in seguito a una stupefacente inversione di rotta, essa verrà ripresa ed esaltata proprio dagli intellettuali razionalisti più aggiornati con una passione simile a quella degli uomini del Rinascimento.

L'idolo di Saint-Germain-des-Prés non viene rinnegato da Dom Bouillart (1754), ultimo storico dell'abbazia, e Dom Martin (1727) proclama Iside dea di tutte le Gallie in un'ultima fiammata di polemica. L'abate De Fontenu (1721) e Boehme (1748) scrivono due ponderose dissertazioni sulla divinità adorata degli svevi, mentre nuovi centri dei culti egizi vengono scoperti tanto

nella zona di Ingolstadt (1733) quanto in Alsazia (1751). Alcune figurine rinvenute in questa regione sono definite egizio-alsaziane, e nel 1764 una pubblicazione relativa a un bronzo di Tournai costituisce una nuova occasione per ripercorrere i principali itinerari dell'influsso egizio in Europa. Il Settecento, però, è anche il secolo dell'Estremo Oriente.

Le tesi di Huet sull'India, colonia egizia, vengono sviluppate da numerosi eruditi. La Croze (1724) le rafforza con le sue osservazioni sull'idolatria e sul monachesimo; Brahma e Isuren (Osiride) sarebbero dèi egizi. Una memoria presentata all'Académie des Inscriptions e pubblicata a parte dallo storico di Basilea Schmidt (1758) riprende poi tutta la serie dei raffronti; nomi di sovrani, di dèi e di luoghi, costumi e riti, geometria e colori simbolici, lingua duplice e somiglianze fisiche costituiscono altrettante prove della filiazione. Osiride e Sesostri erano sicuramente eroi storici: la loro spedizione in India non è una leggenda.

I tentativi di far concordare questi eventi con quelli narrati dalla Bibbia risalgono d'altronde a qualche tempo prima: Sesostri non è forse Sesac, il faraone che aveva saccheggiato Gerusalemme dopo la morte di Salomone e aveva poi proseguito verso oriente? Mercati (1589), Marsham (1672) e Bossuet lo avevano affermato riferendosi a Giuseppe Flavio, e Isaac Newton aveva proposto una triplice identificazione di Sesostri con Osiride e di Sesostri-Osiride con Sesac, situando l'arrivo degli egizi sul Gange nel 974 a.C. in base a calcoli effettuati con gli antichi planisferi. La brusca cancellazione di mezzo millennio di storia causata da tale identificazione fra due sovrani (Sesostri e Osiride) suscitò vivaci controversie intorno al loro influsso sull'Asia, la cui entità non era mai stata messa in discussione. Fourmont (1746) accetta Sesostri-Sesac ma identifica Osiride con Esaù, nipote di Abramo che viene a sua volta identificato con Brahma; secondo un'antica tradizione riesumata da Vossius-Huet, Osiride si confonde inoltre con Bacco. Le *Dionisiache* di Nonno (V secolo), ambientate appunto nelle Indie, narrano quella stessa epopea. La fusione fra il dedalo della mitologia antica e l'Antico Testamento suscita incontri imprevisti.

La Cina, considerata da Kircher in poi come una colonia simile all'India, assume un'importanza sempre maggiore in questo Oriente egittizzato. Nel Settecento il problema della Cina torna quindi a porsi nell'ambito di una disputa filosofica e storica (che ebbe fra i suoi interlocutori lo stesso Leibniz) intorno ai geroglifici di Fo Hi. Il primo sovrano, padre di una scrittura e di un pensiero profondi, fu identificato volta a volta con Sem ed Enoch. Padre Fouquet (1726) identificò Fo Hi-Enoch con Theuth, anch'egli inventore di una grafia, mentre Shuckford (1728) affermò che Fo Hi era Noè, approdato con la sua arca nel nord dell'India e diventato re della razza gialla. Menas-Mesraim e Theuth-Fetrusim, fondatori e primi re dell'Egitto e di Tebe, diventano così diretti discendenti di un sovrano del Celeste Impero: il mondo è capovolto come negli scritti di Rudbeck, ma in senso est-ovest. Poiché la mediazione egizia era l'unico modo per inserire la Cina nella storia sacra, i missionari considerarono tutti questi collegamenti con vivo interesse. Data la spiccata inclinazione dei cinesi per la matematica, l'altro argomento di cui si valsero fu quello scientifico; per questo motivo la seconda fase di queste ricerche ebbe come cornice l'Académie des Sciences di Parigi, con cui i gesuiti di Pechino erano in continuo contatto.

Un nuovo parallelo viene istituito da Mairan, successore di Fontenelle nella carica di segretario a vita, nel suo carteggio col padre Parrenin (1728, 1740, 1759): stavolta i legami fra i due mondi sarebbero basati sull'astronomia, la geometria e la chimica, completate da una comunanza di costumi. Tutto ciò

è chiaramente confermato dall'orgoglio nazionale, dalla Festa delle Lampade e dal drago cinese, che sarebbe stato in origine un coccodrillo del Nilo. L'improvvisa fioritura di una simile civiltà in quel remoto lembo dell'universo viene fatta risalire all'arrivo in quelle regioni di Sesostri o di Osiride, alla testa di centomila uomini. Tutto preso dalle considerazioni di ordine tecnico, Mairan si contenta senza ulteriori indagini della versione classica di Diodoro Siculo secondo cui la conquista egizia dell'India avrebbe abbracciato tutte le altre regioni dell'Asia.

Dopo gli eruditi e i « geroglifisti », poeti delle scritture segrete, vengono ora alla ribalta i decifratori di segni. Joseph de Guignes, della Académie des Inscriptions, giunge agli stessi risultati con metodi esclusivamente linguistici. La lettura fonetica delle lettere cinesi, basata sull'alfabeto egizio ricostruito dall'abate Barthélemy (1758), gli ha permesso di fare una straordinaria scoperta: i primi sovrani cinesi avrebbero avuto gli stessi nomi di quelli egizi. Non si parla ancora di un vero e proprio insediamento dei faraoni nella terra dello Hoang-ho, il Fiume Nero come il Nilo, ma di un'appropriazione dei loro annali. I coloni sarebbero giunti in Cina soltanto nel 1122 a.C., fondando la dinastia dei Chou; con un'approssimazione di due secoli tale data concorda con quelle indicate dalle varie cronologie per la campagna di Sesostri-Sesac. Un altro tipo di caratteri cino-egizi, senza alcun rapporto con quelli fenici, fu scoperto nel 1764 su una Iside del museo di Torino, che sarebbe stata acquisita insieme alla *Mensa isiaca*. Si trattava di un altro falso che, come i geroglifici di Nanni, sarebbe dovuta essere la prova decisiva, tangibile e inoppugnabile dei rapporti fra i due popoli. All'inizio e alla fine di una lunga evoluzione la leggenda ha fatto ricorso alle medesime imposture.

A questa spinta verso est ne corrisponde sempre un'altra nella direzione opposta, ma la leggenda delle Indie occidentali propriamente dette viene praticamente abbandonata: il principale obiettivo diventa l'Inghilterra, antica tappa di quel percorso. L'emigrazione in massa degli egizi, provocata secondo Kircher dall'invasione di Cambise, avrebbe raggiunto non solo le coste dell'Asia ma anche l'isola di Albione. Come nelle Indie orientali essa vi avrebbe trovato una colonia preesistente, fondata nel 2120 non da Osiride ma dall'Ercole egizio. La simmetria rimane tuttavia sincronica.

Secondo Stukeley (1740-1743) a quell'epoca l'Egitto non conosceva ancora l'idolatria, il cui avvento risale soltanto alla trasformazione di Giuseppe in Serapide. Lo stesso Ercole egizio altri non era che il faraone che aveva accolto nel proprio palazzo Abramo, e da questi aveva ricevuto direttamente l'iniziazione religiosa: quelli che egli aveva poi diffuso solcando i mari fino all'Atlantico non erano quindi i falsi dogmi del paganesimo, ma le dottrine e i templi del culto patriarcale ortodosso. La sua missione si svolge nel mondo dei simboli. Come le chiese cristiane sorgono su piante cruciformi, così i santuari megalitici dei druidi sono eretti sulle figure del circolo, del serpente e delle ali, rappresentanti il Dio supremo, il Verbo suo figlio e lo Spirito. Si tratta anche questa volta di geroglifici che si stagliano giganteschi, inseriti nel paesaggio familiare della campagna inglese. Il caduceo di Ermes-Theuth forma il medesimo emblema trinitario. Tutto è pervaso dalla rivelazione. Il labirinto dei segni racchiude valori sacri; la *vita ventura* simboleggiata dalla croce e la *Virgo paritura* rappresentata dall'Iside con Horos o dall'Iside *multimammia* vanno annoverate fra queste prefigurazioni. L'Egitto custode delle verità primordiali, l'Egitto universale e profetico torna prepotentemente ad affermarsi nelle teogonie druidiche, scoprendo al tempo stesso una trama profonda della propria leggenda. Il senso oscuro di questi significati reconditi ne ha sempre rafforzato l'influenza.

Nelle teorie della Rivoluzione gli elementi s'invertono. L'Egitto non è più un mito della saggezza che procede di pari passo con l'Antico Testamento ed è illuminato dalla visione del Vangelo di cui racchiude alcune prefigurazioni: da ora in poi il mito egizio servirà a smantellare il cristianesimo, ridotto al rango di religione primitiva. La Vergine dell'*Iseum*, cattedrale di Parigi, che figura sul portale insieme al dio-luce figlio di Osiride, incorniciata dallo zodiaco, è la dea dell'anno come lo è la proto-Vergine di Chartres. La storia del dio risorto completa ora tali accostamenti; la leggenda di Osiride e di Gesù Cristo non è che un'allegoria delle morti e delle risurrezioni cicliche della natura, che ricompare in forme diverse presso tutti i popoli arcaici.

Tratteggiato dai materialisti-atei sin dal 1760, il sistema diede origine alle elucubrazioni di certi visionari (Court de Gébelin, 1773, e Bonneville, 1791) che identificavano *Isis* con *Hesus*, *Esos* e *Jesus*, e fu oggetto di studi metodici. Il trattato di Charles Dupuis (1794), filosofo e mitografo che operò in stretta collaborazione con l'astronomo Lalande, rappresenta una somma di erudizione da cui apprendiamo che tutti i culti, compreso quello di Gesù Cristo, derivano dalla religione primordiale degli astri che aveva avuto come culla iniziale l'Egitto.

L'opera fece scuola. Alexandre Lenoir (1800-1801-1809), conservatore dei monumenti francesi, si valse costantemente di quei metodi ampliandone il campo di applicazione. Se Notre-Dame di Parigi è un santuario isiaco, la basilica di *Saint-Denis-Dioniso-Bacco* è un *Osireum*, e quindi tutte le sculture romaniche e gotiche vengono messe in relazione coi geroglifici egizi. Anche qui ci troviamo di fronte a un capovolgimento di valori: ora non ci si entusiasma più quando si scopre il segno della croce nel *Serapeum* di Alessandria, ma quando si trova gli emblemi di Serapide in una chiesa dell'Occidente.

La vicenda non termina qui. Tutte le lotte antireligiose sfociano in nuove religioni, e non causano tanto la distruzione di un culto quanto la sua sostituzione con un altro. Poiché, secondo i teorici dei dogmi siderei, il cristianesimo era una forma tardiva e corrotta della prima teogonia degli uomini, la verità si ripristina con un ritorno alle origini. Questo è almeno quanto credettero alcuni pensatori. Nel 1784 Cagliostro aprì un tempio isiaco a Parigi, in Rue de la Sourdière. Bizzarrie massoniche? Forse, ma in linea coi tempi, perché tutti i sostenitori di questi sistemi filosofici, da Court de Gébelin a Lenoir, erano massoni. Naturalmente il rituale egizio fu in gran voga; in quello stesso anno 1784 esso ebbe come apostolo in Austria Ignaz von Born, consigliere di Giuseppe II e gran sacerdote di Iside e Osiride del *Flauto magico* (1791). Proprio mentre l'opera andava in scena a Vienna, nei giardini reali di Potsdam venne allestita un'altra scenografia con strutture architettoniche egizie. Con esponenti come Mozart, Goethe e Federico Guglielmo II di Prussia questa corrente di pensiero, così fortemente influenzata dalla nuova egittomania, supera ampiamente i limiti della società segreta.

In Inghilterra George Smith pose in risalto le origini egizie delle logge sin dal 1783. L'americano Thomas Paine, che prese parte alla Rivoluzione francese, vi inserì un elemento nuovo: i massoni non sarebbero altro che i druidi, eredi diretti dei sacerdoti di Osiride che avevano dovuto darsi alla clandestinità e modificare il proprio nome in seguito alle persecuzioni che subivano in tutta Europa per mano dei cristiani.

Anche Lenoir, archeologo e amministratore titolare di quella che era allora la sovrintendenza alle Belle Arti, si convertì alla religione di Iside e ne diffuse in Francia le dottrine e i riti (1812). Per la cerimonia di iniziazione dei neofiti egli s'ispirò a un romanzo, in cui s'intreccia però una testimonianza autentica. Il *Séthos* dell'abate Terrasson (1731), che indicava come propria fonte un

manoscritto greco, era una specie di apocrifo ricollegabile alla tradizione dei libri favolosi fondata da Annio da Viterbo. Da esso trassero ispirazione numerosi lavori letterari e teatrali che diffusero la moda dei fasti egizi in cerchie sempre più larghe; e sempre da esso prese spunto il libretto di Schikaneder (1791), uscito vent'anni prima del manuale massonico francese. Riesumati dalle teogonie filosofiche moderne, i miti degli dèi nilotici rifioriscono ora con particolare vigore in seno al mondo esoterico dell'archeologia medioevale, delle confraternite iniziatiche e degli spettacoli lirici.

Il ciclo si chiude su di un blasone. Dal 1811 al 1814, per decreto di Napoleone, Iside prende posto sulla prua della sua nave nello stemma della città di Parigi: la figura ieratica, tratta da quella *Mensa isiaca* che, scoperta a Roma nel 1525, conservò sempre una parte di rilievo nella vita stessa della leggenda, vi assume in ultimo una funzione di suggello. La dissertazione di Déal (1826) sulla dea egizia dei *Parisii*, dei Galli e dei germani conclude la parabola con un riepilogo delle fonti, da Abbone a Dupuis.

Questa conclusione non è però una fine. L'Iside di Plutarco ricomparirà per tentare il sant'Antonio di Flaubert (1849-1872) insieme alle grandi divinità immote. Neppure la decifrazione sistematica dei papiri, cui Champollion aveva dato avvio sin dal 1822, distruggerà radicalmente tutte le versioni del suo mito, ma le ricreerà progressivamente su basi nuove. Nessuna demolizione scientifica ne sminuirà mai il potere sovrannaturale. Le stesse favole che gravitano intorno all'Egitto, dilatandolo oltre i suoi limiti spaziali e temporali, finiscono per confondersi con esso. Oggi la leggenda completa il mito, in cui s'inserisce come un capitolo postumo.

« Al tramonto sembra che oltre il nostro orizzonte si aprano paesi chimerici, i paesi riarsi, la terra del Fuoco, i paesi che ci spalancano il regno dei sogni, che evocati ci incantano e sono per noi paradisi accessibili: l'Egitto e le sue grandi sfingi, l'Asia e i suoi misteri, tutto, tranne il nostro povero mondo meschino, misero e triste ».

Scrivendo queste righe nel suo *Journal* (22 maggio 1889), Jules Renard sottolinea l'aspetto nostalgico di queste remote visioni senza sapere che in passato anche l'Asia e i suoi segreti erano egizi.

La diffusione dei culti egizi in seno al mondo greco-romano fu alla base degli sviluppi leggendari che si susseguirono dal nono al diciannovesimo secolo. Le testimonianze dell'antichità, però, si riferiscono soltanto all'Europa e al Medio Oriente; i passi relativi all'India appartengono già all'ambito della favola, e per la Cina e l'Estremo Oriente si risale all'Antico Testamento. Fu il moltiplicarsi degli artifici e delle finzioni a creare il vasto sistema in tutta la sua estensione.

L'Egitto fantastico, immesso in un universo extraegizio con l'alone della sua augusta antichità, trascura d'altronde le uniche realtà storiche che lo hanno fatto nascere. Per l'uomo del Duecento (Lichtenau, 1230 ca.) l'*Iseum* di Augusta era sorto prima dell'arrivo dei romani. Cinquecento anni dopo Stukeley (1740) afferma ancora che Stonehenge, che pure era il più recente fra i monumenti « druido-egizi », risaliva a un'epoca in cui la storia greca non era ancora iniziata. Viterbo, fondata da Osiride, è più antica di Roma (Nanni, 1498). Un'altra città faraonica, Melun-Iseos (Tristan de Saint-Amant, 1644) è stata fondata dalla stessa Iside mille e un anno prima di Parigi (Roulliard, 1628). La leggenda dell'Egitto è anzitutto quella della sua priorità e del suo primato rispetto al resto dell'universo. Dopo il Boccaccio, che confondeva an-

cora la grandi civiltà antiche, le tesi della penetrazione egizia nel mondo romano furono formulate soltanto ***in extremis*** da Dom Martin (1727), Cannegieter (1764) e Le Gentil de la Galaisière (1788). Le epigrafi latine scoperte in Baviera e in Svizzera si riferivano a quei culti millenari, e alcune furono direttamente collegate all'epitaffio inciso sulla tomba stessa di Iside; quella di Wettingen sarebbe relativa a un ***Iseum*** del 1686 a.C.

La fioritura e l'espansione della civiltà nilotica risale agli albori della storia, ma la cronologia proposta dai vari autori è fittissima:

Eusebio-Boccaccio (XIV sec.)	3397 dopo la creazione del mondo		
o	3547		Nascita di Io
	3783		Io diventa Iside
Eusebio-Roulliard (1628)	3350		Nascita di Io
	3680		Deificazione di Iside e fondazione di Melun
	4681		Fondazione di Parigi
Turmair († 1534)	2200		Osiride viene accolto da Marsus sul Danubio
Willich (1551)	1812	2150 a.C.	(155 dopo il Diluvio) Tuiscon-Theuth, primo re di Germania
	2170	1780	Gambrivius riceve Osiride e Iside
	2219	1743	Suevus riceve Iside
Crusius (1595)	1794	2170	Tuiscon-Theuth
	2188	1776	Marsus riceve Iside e Osiride
	2234	1730	Gambrivius
	2278	1686	Suevus riceve Iside ***Iseum*** di Wettingen (Svizzera)
Newton (1725)		974	Osiride-Sesostri-Sesac conquista l'India
		964	Su consiglio di Theuth l'Egitto è diviso in 36 province. Osiride e Iside vengono adorati in 36 templi
Fourmont (1747)	4362	1511	Sesostri-Sesac-Sethos
J. de Guignes (1759)		2207	Fondazione della prima dinastia egizia
		1122	Gli egizi giungono in Cina
Stukeley (1743)	2071	1899	Ercole egizio
	2084	1886	Abramo è ospitato dal faraone (l'Ercole egizio)
	2120	1842	Il faraone (Ercole egizio) parte per l'Inghilterra
	2162	1800	Abury
Genebrard (1580)	3146		La flotta di Salomone salpa per Ofir (Perù)

Nel quadro generale le date più antiche sono 2207 (prima dinastia egizia) e 2170 (Tuiscon-Theuth) a.C., mentre le più recenti sono 1511 (Sesostri-Sesac), 1122 (una delle colonie egizie in Cina) e 974 (Osiride-Sesostri-Sesac sul Gange, secondo la cronologia abbreviata). Le migrazioni primordiali, guidate tanto da Osiride che era passato dall'Asia in Europa, quanto dall'Ercole egizio che si dirigeva verso l'Atlantico, si situano nel diciottesimo e diciannovesimo secolo prima della nostra era. Calcolata a partire dalla Creazione, la cronologia presenta variazioni particolarmente rilevanti a seconda degli autori. Il secondo viaggio di Iside in Occidente, ad esempio, viene situato ora nel 3680, ora nel 2219, mentre il viaggio della flotta di Salomone verso il Perù è datato ora 3146, ora qualche anno prima del 4362 (avvento al trono di Sesostri-Sesac). Le differenze corrispondono ai calcoli dell'età del mondo all'epoca della Natività, oscillanti fra il 5873 e il 3962.

Si risale così a un'epoca favolosa in cui Iside avrebbe vissuto quattrocento o seicento anni, come i primi patriarchi, e in cui Noè sarebbe morto a novecentocinquant'anni, trecentocinquant'anni dopo il Diluvio. Eppure tutto è curiosamente categorico: le datazioni proposte tra fluttuazioni di parecchi secoli indicano con precisione l'anno dell'evento (1812 e non 1810 o 1820; 2188 e non 2200... dagli inizi dell'universo). Sono questi calcoli minuziosi a colpire e convincere gli scettici: la loro natura prodigiosa suscita meraviglia, e i sistemi cronologici i cui metri si applicano all'infinito appartengono all'arte dell'evocazione. Con l'esattezza che definisce un fatto mediante la sua data, quelle cifre forniscono la formula aritmetica di un procedimento fondamentale che con un dettaglio preciso dà vita all'irreale.

Lo strumento più straordinario del trapianto del mito egizio in terra straniera è costituito dall'etimologia fonetica, che si ritrova in ogni fase della sua diffusione nella maggior parte dei paesi. Sparpagliati su distese immense, i toponimi sono già sufficienti a formare la carta di un impero:

FRANCIA	Parigi - *para Isis* (di Saint-Germain-des-Prés) *par Isis, par Iseos* (Melun) *Isis Pharia, Paria* *Baris* (nave, *navigium Isidis*) Issy, Ys, Issoire (*Isis* e *Horus*), Villa Isidis (*Cereris*), Sacrum Cereris (*Isidis*), Iseos-Melun
GERMANIA	Germania-*Hermes* (Trismegisto-Theuth) Teutonia-*Theuth* Cisara-Zisara (Augusta), Cisen-Isenberg (*ibid.*), Isenac, Eisleben, Isacus-Eisac (Brixen), *Ad pontem Isis*(*Ips*), Isenstein *Fiume*: Isis, Cisara (*quasi cisae ara*), Isnisca o Isin, Isacus
ALSAZIA	Isenbourg (Ruffach), Isenheim
SVIZZERA	Isenberg, Isna o Isnea
ITALIA	Italia-*Vitalia* (Vitellus-Apis) Appennino-*Apis*, Treviso-Taurisium (Taurus-Apis), Osiricella
MEDIO ORIENTE	Pont Isis (Mar Rosso), Isis (Colchide, fiume), Isidis Insula (costa arabica), Isius (*ibid.*), Issa (presso Alessandria)

INDIA	Anubingora (*Anubi*), Nysa (città egizia e cippo di confine dell'impero egizio), Nysaadobura Acur, Coreur, Mangeanur, Salur (nomi in *-ur*, da Ur, patria di Abramo, ao di Osiride)
SIAM	Thina (*Thoinis* e *Thynite*, città e provincia egizie)

È la geografia di un « grande Egitto » e un'epigrafia in cui i nomi delle divinità non sono incisi sui frontoni dei templi o su lapidi commemorative ma impressi nei nomi stessi dei luoghi, dei fiumi e di interi Stati, dove sono più duraturi. Iside, Osiride, Api, Theuth questi nomi sono riconoscibili anche in quelli delle divinità e degli eroi delle diverse nazioni.

ISIDE	Cisa, Zisa (dea di Augusta) Disa (Diana solare degli scandinavi) Ishà (vergine in ebraico) Hesus (divinità celtica) Gesù
OSIRIDE	Isuren (India) Esaù (nipote di Abramo) Abramo-Brahma
API	Apis burgus (Absburgo)
THEUTH	Teutate (Gallia) Tuiston (Germania) Taramis (divinità celtica) T'ao (Cina) Teutl, Teutlille (Messico)

Col metodo fonetico i sovrani egizi furono identificati anche con alcuni personaggi biblici:

ERCOLE EGIZIO	Eracle-Arclès (faraone, ultimo dei re pastori)
SESOSTRI	Sesoosi-Sesocri-Sesoch-Sethos-Sesac
TIFONE (fratello di Osiride)	Pitone, Fut (terzo figlio di Cam)

Essi ricompaiono inoltre sui troni di remote contrade:

RE DI GERMANIA	Tuiscon, primo re-Theuth Mannus, secondo re-Mennas, primo re d'Egitto
RE DELLE INDIE	Moeris-Moeris, re e lago d'Egitto Porus-Faro, faraone-un sovrano d'Egitto
RE SINO-EGIZI	Yu-Men, Menas Ki-Iodea o Athaes Kang-Iabia o Diabies Chong-Penphos o Penphi (lettura fonetica dei caratteri cinesi con lettere fenicie)

Vi sono poi i nomi di cose:

ISIS	Eis, Jis-*ghiaccio* Eisen-*ferro* Eisenkraut-*verbena*

Si ricorre di continuo al metodo filologico: le prove costituite dalla composizione delle parole hanno un valore non inferiore a quello delle vestigia materiali del passato e resistono meglio agli anni. Tali elementi bastano a erigere un edificio di proporzioni vertiginose. Il metodo etimologico attesta:
- un'ampia diffusione del culto isiaco in Medio Oriente e in Europa;
- le origini egizie della nazione tedesca e della civiltà italiana;
- un insediamento egizio in India e nel Siam;
- l'esistenza di regni egizi in Germania e in India;
- rapporti diretti fra l'Egitto leggendario e l'Antico Testamento, e fra l'Egitto e la Cina;
- l'universalità della religione egizia, simboleggiata da Theuth;
- il capovolgimento geografico dei centri, in seguito all'identificazione della dea egizia col ghiaccio polare.

Tutto diventa improvvisamente possibile: il monte Api in Italia, Osiride-Esaù figlio di Brahma, alias Abramo. Le figure e le cose sono riconoscibili attraverso i nomi, le cui strutture fonetiche rivelano anche i legami profondi. Alcune consonanze bastano a erigere mondi perfetti. Il loro gioco è ossessivo e si presta a tutti gli scopi: introdotto nella leggenda dagli autori del periodo carolingio, sarà acora sfruttato dagli uomini della Rivoluzione. Le quattro versioni della Parigi isiaca stanno a dimostrarne la persistenza e l'ampiezza del suo influsso.

Il sistema tipologico, che estendeva il mito ad altre civiltà, era già in uso presso gli autori dell'antichità; ora lo vediamo abbracciare anche la Sacra Scrittura e le teogonie dei popoli esotici. Le stesse divinità egizie si riconoscono sotto diversi lineamenti in un gran numero di figure.

ISIDE	Luna Terra Natura	Io Proserpina Giunone Venere Minerva Diana di Efeso Magna Mater	Eva	Pussa (Cina)
OSIRIDE	Sole	Apollo Giove il Giusto Esculapio Dioniso-Bacco	Adamo Abele San Dionigi Gesù Cristo	Mohadev (India) Onsey (Cocincina) Homoyoca(Messico)
THEUTH		Ermes-Mercurio	Fetrusim Enoch	Confucio (Cina) Fo Hi (Cina)
SERAPIDE		Plutone Ercole	Giuseppe	
API	Toro dello Zodiaco	Epafo	Vitello d'oro	Vacca sacra (India)

Le concordanze tipologiche completano le parentele fonetiche moltiplicando le identificazioni. L'Egitto si amplia in queste elucubrazioni sulle strutture e sui valori linguistici. Spesso i mitografi ricorrono anche ai sillogismi:

Osiride somiglia a Bacco
Bacco somiglia a *Mosè*
quindi *Osiride è Mosè*

Osiride è Sesac
Sesac è *Sesostri*
quindi *Osiride è Sesostri*

Iside è la terra da cui viene la salvezza
Ishà (Iside) significa in ebraico *vergine*
quindi *Iside prefigura la madre di Cristo*

Iside è la terra che in tedesco è Erde
Erde è *Hertha*, dea dei germani
quindi *Iside è Hertha*

Pharia è la moglie di Giuseppe-Serapide
La moglie di Serapide è *Iside*
quindi *Phari è Iside*

Theuth ha inventato le lettere
La scrittura è stata inventata da *Mosè*
quindi *Theuth è Mosè*

Theuth ha inventato le lettere
La scrittura cinese è stata inventata da *Fo Hi*
quindi *Theuth è Fo Hi*

A *Teutate*, dio dei Galli, venivano offerti sacrifici umani
Vittime umane venivano sacrificate a *Mercurio*, dio dei germani
quindi *Teutate è il Mercurio germanico*

Osiride-Bacco era stato tagliato a pezzi
Uguale supplizio era stato inflitto a *Dionigi*
quindi *Osiride-Bacco è san Dionigi*

Il ragionamento è impeccabile e conduce a nuovi sviluppi; seguendo le regole più ferree della dimostrazione logica a verifica doppia si giunge alle soluzioni più audaci. Il mito s'irradia in tutte le direzioni e si ricompone su diversi livelli: tipologia ed etimologia ne sono i procedimenti rigeneratori. La varietà e la quantità dei nomi derivanti da un'unica divinità sono sorprendenti.

OSIRIDE Sole, Apollo, Giove il Giusto, Esculapio, Dioniso-Bacco, Adamo, Abele, Esaù, Mosè, Sesac, Mohadev, Onsey, Isuren, Hamoyoca, san Dionigi, Gesù Cristo.

ISIDE Luna, Terra, Natura, Io, Proserpina, Giunone, Venere, Cibele, Cerere, Diana di Efeso, Magna Mater, Pussa, Cisa, Ziza, Diana solare scandinava, Hertha, Ishà, Vergine, Hesus, Gesù.

La straordinaria eterogeneità di questi elenchi nasce da un'unica ossessione che ricompare anche in altri contesti.

Le due grandi divinità hanno miriadi di nomi e reami sconfinati, ma in origine la leggenda della conquista dell'universo era narrata soltanto nella *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo. Nel descrivere la marcia degli eserciti attraverso *la terra abitabile*, il mitografo greco dà alcune notizie sulle regioni d'Asia e d'Europa con particolare riferimento all'India. A quella spedizione avrebbe partecipato soltanto Osiride, in assenza del quale Iside avrebbe regnato in Tebe avendo come consigliere Ermes-Theuth. Anche Plutarco (XIII) parla delle lunghe peregrinazioni del re che soggiogava i popoli da lui incontrati con la forza della ragione, il canto e la musica, e aggiunge che la dea aveva lasciato l'Egitto una volta sola, per cercare in Fenicia i resti del marito. Nessun testo antico fornisce altre indicazioni sui suoi viaggi lontano dalla patria.

Il famoso passo di Tacito (IX) sull'Iside sveva riguarda in realtà il solo culto della dea, proveniente da terre remote come dimostra il simbolo della nave, e non accenna a una sua venuta in quel paese. Soltanto coi *Commentari* dello pseudo-Berosso, dovuti a Nanni (1498), Iside comincia a navigare sui fiumi di Germania, dapprima in compagnia di Osiride e poi sola, dopo la vedovanza. Tacito viene interpretato in base a uno schema di Diodoro Siculo sul punto stesso che è oggetto di controversie.

Anche in Italia, dove le testimonianze relative alla religione isiaca sono particolarmente numerose, il mito egizio si forma allo stesso modo e sugli stessi dati: non vi si nominano né le realtà storiche, né l'*Iseum campensis*, né la celebrazione dei riti isiaci da parte degli imperatori Otone e Commodo e neppure i templi edificati da Caracalla e descritti da Apuleio, da Svetonio e da Sparziano, e si presentano invece delle considerazioni sul solito Diodoro Siculo, intrecciate col solito Tacito e attribuite al solito Berosso. La tecnica usata consiste nel ricavare notizie fantastiche da un passo autentico oppure nell'includere in un nuovo scritto frasi e parole tratte da un testo indiscutibilmente classico.

Leggiamo così in Diodoro Siculo (I, 20, 3):

« Osiride proclamò poi il figlio Macedone re di Macedonia, paese che prese nome dal nuovo sovrano...

e in Berosso-Nanni (V):

« In Emazia comincia allora il regno di Macedone, figlio di Osiride, di cui quella provincia porta ora il nome...

Il seguente sviluppo prende spunto dall'epitaffio:

« Io sono Osiride il re, colui che condusse l'esercito in tutta la terra [...] fino alle sorgenti del Danubio » — Diodoro Siculo (I, 27,5).

« Gli italici oppressi si recarono da Osiride che era venuto coi suoi popoli alle sorgenti del Danubio » — Berosso-Nanni (V).

Le successive versioni derivate dallo stesso materiale di base procedono per circonvoluzioni e interpolazioni consimili. Le leggende di Osiride sono costruite come le sue immagini « modellate con cera mista ad aromi » intorno al suo corpo smembrato da Tifone. Nel descrivere l'accortezza di Iside, che aveva amplificato la fama del marito moltiplicandone i sepolcri fittizi e accrescendone il mistero, Diodoro Siculo (I, 21) rivela spontaneamente, col linguaggio delle immagini, il processo della formazione della sua leggenda postuma e le basi stesse della sua poetica.

Tutte le parti del mondo diventano volta a volta oggetto di queste stratificazioni leggendarie; poiché il viaggio di Osiride era connesso al mito solare, non vi era luogo al mondo che egli non avesse visitato. Ma il sole sorge a oriente, e quindi l'Asia e la terra del Gange occupano un posto di rilievo in

tali peregrinazioni il cui tema viene anch'esso sviluppato da Diodoro Siculo. Compaiono poi altri due conquistatori delle Indie e del mondo: Sesostri, la cui avanzata si arresta però sul Don (I, 53-55), e il primo Bacco, identificato con Osiride, che percorre invece tutta la terra alla testa del suo esercito (I, 11,3; 19-20). L'egittizzazione dell'India trova conferma in Apollonio-Filostrato e in Arriano.

A ciò si aggiunge un passo dell'Antico Testamento, che viene anch'esso progressivamente adattato alla leggenda:

Primo Libro dei Re (XIV, 25-26): Sesac, re d'Egitto, saccheggia Gerusalemme cinque anni dopo la morte di Salomone.

Giuseppe Flavio (VIII, 10, 2, p. 253): Sesac non è altri che il Sesostri di Erodoto, il quale si era spinto fino alla Colchide.

Marsham (1672), Bossuet (1681): Sesac non è altri che il Sesostri di Erodoto e di Diodoro Siculo, secondo il quale il re sarebbe giunto al di là delle Indie.

Persino un passo biblico viene manipolato secondo un'idea preconcetta.

Anche la terza figura inserita in questa mitologia biblica, che aveva percorso « tutte le terre abitabili » come Osiride o Bacco, era noto alla *Biblioteca storica* (XXIV). Identificato foneticamente col faraone (Arclès-Eracle) che aveva ospitato Abramo (*Genesi* XI, 15-20), l'Ercole egizio conferisce dal canto suo una nuova dimensione agli eventi. Ora le prospettive si aprono verso occidente, e una versione ancor più ingegnosa di questo viaggio verso ponente si basa sullo stesso libro già utilizzato per la storia dell'influsso egizio in Asia.

Primo Libro dei Re (IX, 26-28): la flotta di Salomone, partita da un porto egizio, fa vela verso Ofir da cui tornerà carica di quattrocentoventi talenti d'oro.

— OFIR - Atlantide - Giardino delle Esperidi.
— OFIR - Peruheim - Pervaim (oro in ebraico) - Terra aurea - Perù.

I legami che uniscono l'Amazzonia alla valle del Nilo vengono così creati mediante un gioco di prestigio mitologico ed etimologico.

Altre rielaborazioni interessano la Germania e la Cina.

— Ai tre figli di Noè, Sem, Cam e Jafet (*Genesi*, IX, 18) se ne aggiunge un quarto, Tuiscon-Theuth, che al momento della spartizione del mondo riceve la regione compresa fra il Don e il Reno.

— Colonia egizia fondata in Cina dai figli di Cam.

— Colonia fondata in Cina durante la dispersione dei popoli ai tempi di Faleg (*Genesi*, X, 25).

— Fo Hi identificato con Sem,
con Noè,
con Enoch,
con Enoch-Theuth.

Che importanza hanno le contraddizioni fra il testo del *Pentateuco*, gli scolii, le esegesi e le versioni dei vari autori? La leggenda stravolge i dogmi storici con la massima libertà, e il nesso più vago giustifica qualsiasi compenetrazione. Ne risultano forme composite, simili a quelle naturali e alle immagini delle divinità nel mondo antico. Le figure prendono corpo entro gli stessi schemi e si evolvono nella stessa cornice. Tracciata da Diodoro Siculo, la rete degli itinerari egizi che avvolge tutto l'universo trova una conferma e un completamento nella Bibbia; la Sacra Scrittura viene interpretata come Tacito e tutti gli altri autori mediante un adattamento alla concezione assoluta dell'Egitto.

Le etimologie fonetiche o semantiche, le tipologie dirette o sillogistiche che inseriscono il fenomeno egizio in civiltà diverse e le impalcature storiche aventi come unica base una fonte greca si formano ognuna nel proprio campo e coi propri mezzi ma creano un quadro unico. I vari ingredienti sono combinati fra loro in un clima di astrazione: una storia chimerica viene eretta sopra la storia propriamente detta con elementi cronologici estranei alle reali misure del tempo e una geografia umana estranea alle frontiere naturali del globo.

I materiali accumulati intorno a questo piano di costruzione si piegano alla stessa regola insensata; collegamenti, identificazioni e paralleli si moltiplicano a ogni livello e gli danno vita. A questo scopo si saccheggiano grandi autori classici, si interpretano e si raccolgono testi oscuri e rari. La favola viene continuamente alimentata da apocrifi, da adattamenti di testi corrotti e da un immenso ed enigmatico repertorio iconografico. I paesaggi sacri, il Nilo-Danubio, il Nilo-Gange, il Nilo-Hoang Ho, il « Fiume Nero » e le piramidi che svettano in India, in Cina, in Inghilterra e nel Messico creano in ogni clima uno scenario adatto, dove si stagliano Osiridi piramidali, Osiridi con tre occhi, Osiridi neri, Isidi con molte braccia e un'Iside dalla testa di Medusa anguicrinita. L'idolo di Saint-Germain-des-Prés si apparenta ora alla dea di Sais, ora alla Simia di Alessandria e ora alla Diana di Efeso dalle innumerevoli mammelle. Un'iconografia fantasiosa aggiunge una nota di bizzarria a queste evocazioni dell'Egitto esteriore. Quest'ultimo si trasfigura continuamente sconfinando in regioni nuove, teologiche, scientifiche ed etnografiche ma rimane sempre un miscuglio di stranezze, paradossi, ragionamenti rigorosi e falsi poetici, corrispondenti in un certo senso agli « aromi » che Iside, secondo gli autori dell'Antichità, aveva fatto amalgamare alla cera colata nelle false immagini del morto Osiride. La leggenda del mito egizio non è soltanto la nostalgia di un paradiso perduto. È anche una logica implacabile che sfiora il delirio e un'erudizione posta al servizio del sogno. L'insieme appartiene a un capitolo della storia del pensiero umano e dei suoi smarrimenti.

Note

INTRODUZIONE

1. G. Flaubert, *La Tentation de saint Antoine*, Paris, 1924, p. 144.

2. E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen, 1961, p. 39; si veda tutto il capitolo II, « The Classical Tradition », pp. 38-56. Si veda anche J. Leclant, *Les sanctuaires isiaques, un aspect de l'exotisme gréco-romain*, « Silex », 13, 1970, pp. 43-51.

3. W. Budge, *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, London, 1904, e *Osiris and the Egyptian Resurrection*, London, 1911; W. Otto, *Priester und Tempel in hellenistischen Aegypten*, Berlin, 1905-1908; J.G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, II, London, 1927, pp. 117 sg.; si veda anche P. Lavedan, *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1931, s.v. « Isis », p. 548, « Osiris », p. 722, e « Sérapis », p. 872.

4. V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris, 1964. Sui disegni dell'*Iseum* di Pompei eseguiti da J.-L. Desprez, si veda M.-L. Cornillot, *Collection Pierre-Adrien Pâris*, Besançon, *Inventaire général des musées de Province*, dicembre 1957, nn. 23-24, e il catalogo *France in the Eighteenth Century, Royal Academy of Arts, Winter Exhibition 1968*, n. 204, fig. 274, British Museum, raccolta W. H. Carpenter.

5. Ségnier de Saint-Brissan, *Essai sur le polythéisme*, Paris, 1810, p. 164; G. Lafaye, *Histoire des cultes des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis, hors de l'Égypte*, Paris, 1884; F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, « Annales du musée Guimet », XXIV, Paris, 1909; P.M. Fraser, *Two Studies on the Cult of Scipio in the Hellenistic World*, in *Opuscula Atheniensa*, III, Lund, 1960; S. Morenz, *Aegyptische Nationalreligion und sogenannte Isismission*, « Zeitschrift der deutschen Morgendlandischen Gesellschaft », III, 1960, p. 432 sg.; R. Solditt-Trappmann, *Tempel der aegyptischen Götter in Griechenland und an Westküste Kleinasiens*, Leiden, 1970; J. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden, 1973; M.-C. Budischovsky, *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique*, Leiden, 1977.

6. E. Guimet, *Les Isiaques de la Gaule*, « Revue archéologique », 1900, pp. 75-86; 1912, pp. 197-208; 1916, pp. 184-210; A.-A. Textor, *Vestiges égyptiens en France, ouverture d'une salle isiaque au musée Guimet*, Paris, 1896; L. Armand-Colliat, *Objets égyptiens ou égyptisants trouvés dans le Chalonnais, Mémoire de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Chalon-sur-Saône*, 1924-1929.

7. W. Drexler, *Der Kultus der aegyptischen Göttheiten in den Donauländern*, Leipzig, 1890; H. Schaffhausen, *Über den römischen Isisdienst am Rhein*, « Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinland », LXXVI, 1883, pp. 31-62; K. Parlasca, *Die Isis- und Sarapis Verehrung im römischen Köln*, « Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte », I, 1955, pp. 18 sg.; V. Wessetzky, *Die aegyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungaren*, Leiden, 1961; J. Leclant, *Du Nil au Rhin, de l'antiquité au coeur de l'Europe*, in *Mélanges offerts à Polys Modinos, Extrait*, s. l., 1968.

8. A. Garcia y Bellido, *El culto a Serapis en la Peninsula Ibérica*, Madrid, 1956.

9. E. e J. Harris, *The Oriental Cults in Roman Britain*, Leiden, 1964.

10. Per la bibliografia e per lo stato del problema si veda J. Leclant, *Histoire de la diffusion du culte égyptien, Annuaire 1968-1969* dell'EPHE (V sezione), pp. 122-131.

11. F.W. von Bissing, *Der Anteil der aegyptischen Kunst und Kunstleben der Völker*, München, 1912.

12. E. Panofsky, *Hercules am Scheidewege*, Leipzig, 1930, p. 23; E. H. Gombrich, *Icones symbolicae, The Visual Image in Neo-Platonic Thought*, « Journal of the Warburg and Courtauld Institutes », XI, 1948, p. 170; A. Chastel, *Marsile Ficin et l'art*, Genève, 1954, p. 72; E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London, 1958, p. 169.

13. Gli elementi dei *Geroglifici* di Horapollo sono stati riconosciuti negli *Oneirocritica* di Artemidoro. Sul problema di questi rapporti si veda W. Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens où l'on voit l'origine et le progrès du langage et de l'écriture, l'antiquité de la science en Égypte et l'origine du culte des animaux*, Paris, 1744, pp. 226-235.

14. M. Praz, *Studies in Seventeenth Century Imagery, Studies of the Warburg Institute*, III, London, 1939; F. A. Yates, *The Emblematic Conceit in Giordano Bruno's De gli eroici furori and in the Elizabethan Sonnet sequences*, in *England and the Mediterranean Tradition*, London, 1945, p. 85; J. Baltrušaitis, *Monstres et emblèmes, une survivance du Moyen Âge aux XVI^e et XVII^e siècles*, « Médecine de France », 1953, XXXIX, pp. 17-30; R. Klein, *La Théorie de l'expression figurée dans les traités italiens sur les imprese, 1555-1612, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XIX, 1957; A. Chastel, *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique*, Paris, 1959, p. 85; R. Caillois, *Au coeur du fantastique*, Paris, 1965, pp. 57-112.

15. E. Panofsky, *op. cit.*, p. 23.

16. C.-F. Menestrier, *L'Art des Emblèmes où s'enseigne la morale par les figures de la Fable et de la Nature*, Paris, 1684.

17. C.-F. Menestrier, *La Philosophie des images énigmatiques*, Lyon, 1694, p. 12.

18. K. Giehlow, *Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance*, « Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses », XXXII, Wien, 1915.

19. R. Volkmann, *Bilderschriften der Renaissance, Hieroglyphik und Emblematik in ihren Beziehungen und Fortwirkungen*, Leipzig, 1923.

20. A. Chastel, *Art et humanisme*, cit., p. 443.

21. N. Pevsner e S. Lang, *The Egyptian Revival*, « The Architectural Review », CXIX, 1956, e in *Studies in Art, Architecture and Design*, I, London, 1968, pp. 213-235.

22. E. Iversen, *Hieroglyphic Studies in the Renaissance*, « The Burlington Magazine », gennaio 1958, pp. 15-21.

23. M.V.-David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe au XVII^e et XVIII^e siècles, et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris, 1965.

24. O. Kurz, *Filippino Lippi's Worship of the Apis*, « The Burlington Magazine », 1947, pp. 145-147; E. Panofsky, « *Canopus deus* ». *The Iconography of a Nonexistent God*, « Gazette des Beaux-Arts », 1961, pp. 193-216; Ch.G. Dempsey, *Poussin and Egypt*, « The Art Bulletin », 1963, pp. 109-119. Come saggio di sintesi si veda S. Morenz, *Die Begegnung Europas mit Aegypten*, « Sitzunberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaft zu Leipzig », CXIII, V, 1968. In occasione del decimo congresso mondiale di egittologia (Grenoble, 1979), la rivista « Silex » ha pubblicato un numero speciale, *Le Rêve égyptien*. Il problema è stato globalmente ripreso in esame da J. S. Curl, *The Egyptian Revival*, London, 1982. Sul *revival* egizio nell'architettura ottocentesca si veda R.G. Carrott, *The Egyptian Revival, Its Sources, Monuments and Meaning, 1808-1858*, Los Angeles, 1978.

25. J. Baltrušaitis, *Aberrations, Essai sur la légende des formes*, Paris, 1983 (trad. it. *Aberrazioni, saggio sulla leggenda delle forme*, Milano, 1983), e *Anamorphoses ou magie artificielle*

des effets merveilleux, Paris, 1969 (trad. it. *Anamorfosi o magia artificiale degli effetti meravigliosi*, Milano, 1978).

1. TEOGONIE EGIZIE DELLA RIVOLUZIONE

1. A una relazione tenuta da Jacques Vanuxem il 7 febbraio 1951 siamo debitori delle prime nozioni sul materiale di questo capitolo.

2. A. Court de Gébelin, *Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne ou recherches sur l'antiquité du monde*, I, Paris, 1773, pp. 60-61 e 165.

3. *Baris*, termine egizio indicante una nave mercantile, che si incontra in Erodoto, in Properzio e in altri autori classici. Si veda J. Leclant, *En quête de l'Égyptomanie*, « Revue de l'Art », 5, 1969, p. 82.

4. Si veda J. Leclant, *op. cit.*, nota relativa a A. Alföldi, *Die Alexandrinische Götter und die Vota publica am Jahresbeginn*, « Jahrbuch für Antike und Christentum », VIII-IX, 1965-1966, pp. 53-87.

5. *Encyclopédie du XIX[e] siècle*, VIII, Paris, 1881.

6. Dei diciotto volumi in programma ne furono pubblicati soltanto nove.

7. Cfr. Rabaut-Saint-Étienne, *Lettre sur la vie et les écrits de Court de Gébelin*, Paris, 1826, e Ch. Dardier, *Court de Gébelin*, Nîmes, 1890.

8. N. de Bonneville, *De l'esprit des religions, ouvrage promis et nécessaire à la confédération universelle des amis de la vérité*, Paris, 1791, I, parr. 11-13, pp. 20 sg.

9. *Ibidem*, II, parr. 11-12, pp. 42 sg.

10. *Les Fêtes de la Révolution, Catalogue de l'Exposition*, Musée Bargoin, Clermont-Ferrand, 1974, p. 26, n. 33; Musée Carnavalet e B.N., Cabinet des Estampes, de Vinck, n. 1720, incisione di Helman da Mannet; P. Lacroix, *Directoire, Consulat et Empire (1795-1815)*, Paris, 1884, fig. 289.

11. Ch. Dupuis, *Origine de tous les cultes ou religion universelle*, III, l'an III de la République [1794], p. 50.

12. *Ibidem*, pp. 48 sg.

13. É. Mâle, *L'Art religieux au XIII[e] siècle en France*, Paris, 1923, p. 67.

14. F. de Guilhermy e E. Viollet-le-Duc, *Description de Notre-Dame de Paris*, Paris, 1856, p. 61. Cfr. W. Hinkle, *The Cosmic and Terrestrial Cycles of the Virgin Portal of Notre-Dame*, « The Art Bulletin », dicembre 1967, pp. 287-298.

15. *Planches de l'origine de tous les cultes du citoyen Dupuis*, Paris, l'an III de la République[1794], n. 18.

16. G. Le Gentil de la Galaisière, *Comparaison du Zodiaque indien avec celui de Notre-Dame de Paris, Mémoires de l'Académie des Sciences*, 1785, p. 21 e tavv. I, II. Si veda anche, per l'insieme delle statue, E. Pasumot, *Dissertation sur le Zodiaque du grand portail de Notre-Dame de Paris*, s.l.n.d., p. 4, e Président Fauris de Saint-Vincens, *Mémoire sur les bas-reliefs de l'église de Notre-Dame de Paris*, Paris, 1815, pp. 22 sg.

17. Esprit Gobineau de Montluisant, *Explication très-curieuse des énigmes et figures hiéroglyphiques et physiques qui sont au grand portail de l'église cathédrale de Notre-Dame de Paris*. L'autore aveva esaminato il monumento il 20 maggio 1640. Il brano figura nel tomo IV della *Bibliothèque des philosophes alchimiques et hermétiques*, Paris, 1754, donde venne desunto da Dideron, « Annales archéologiques », 21, Paris, 1861, pp. 137-147, 210-220. Il libro segnala l'inversione dei segni del Cancro e del Leone, notata poi da tutti gli iconografi del portale.

18. Per l'iconografia del portale si veda É. Mâle, *op. cit.*, p. 64, n. 5; Louise Pillion, *Les Sculptures françaises du XIIIe siècle*, Paris, s. d., p. 54; M. Aubert, *La CathédraleNotre-Dame de Paris*, Paris, 1950, p. 131.

19. Ch. Dupuis, *op. cit.*, III, p. 51.

20. *Ibidem*, p. 319, nota 5. La figura in questione si trova in A. Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, I, Roma, 1652, p. 215.

21. Ch. Dupuis, *op. cit.*, III, p. 46.

22. *Ibidem*, p. 67.

23. Plutarco, *De Iside et Osiride*, XIX (358E), XI (355C), che citiamo da *Iside e Osiride*, a cura di Dario Del Corno, traduzione di Marina Cavalli, Milano, 1985. Sulla leggenda della resurrezione di Osiride si veda J.G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, cit., pp. 13, 38 sg.

24. Citazione tratta dall'*Abrégé de l'origine de tous les cultes*, Paris, l'an VI de la République [1797], p. 366.

25. Ch. Dupuis, *op. cit.*, I, Préface III, cap. II, « Osiris ou le soleil », e cap. III, « Poème égyptien sur Isis ou sur la lune », pp. 366-411.

26. « Journal des sçavans », giugno, ottobre e dicembre 1779, febbraio 1780.

27. Ch. Dupuis, *Mémoire sur l'origine des constellations*, in *L'Astronomie* di J. de Lalande, IV, Paris, 1781, pp. 74-228.

28. G. Le Gentil de la Galaisière, *Mémoire sur l'origine du Zodiaque, l'esplication des douze signes et sur le système chronologique de Newton, Mémoires de l'Académie Royale des Sciences*, 1785, pp. 9-16.

29. J.-B. Bailly, *Histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, 1775, p. 11.

30. G. Le Gentil de la Galaisière, *Comparaison du Zodiaque indien des Transactions Philosophiques de 1772 avec celui de Notre-Dame de Paris, Mémoires de l'Académie Royale des Sciences*, 1785, pp. 17-23. Una lettera di G. Le Gentil relativa a questo Zodiaco fu inoltre pubblicata in « Le Journal général de France » del 26 marzo 1786.

31. *A Letter from John Call, Esq. to Nevil Maskelyne F.R.S., Astronomer Royal containing a Sketch of the Signs of the Zodiac Found in a Pagoda near Cape Comorin in India*, « Philosophical Transactions », LXII, London, 1772, p. 353. Il disegno fu riprodotto da Bailly, *op. cit.*, tav. I.

32. Ch. Dupuis, *Mémoire sur l'origine des constellations*, cit., p. 15. Dal canto suo, l'autore critica Le Gentil per la sua interpretazione dello Zodiaco dei brahmani e degli egizi. Si veda Le Gentil de la Galaisière, *Voyages dans les mers de l'Inde à l'occasion du passage de Vénus sur le disque du Soleil le 6 juin 1761*, I, Paris, 1779, pp. 246 sg.

33. *Histoire de l'Académie Royale des Sciences, année 1785*, relazione di J. de Lalande in « Journal des sçavans », luglio 1788, pp. 475-478.

34. G. Le Gentil de la Galaisière, *Observations sur un écrit de M. de Lalande inséré dans Le Journal des Sçavans du mois de juillet 1788, dans lequel cet académicien rend compte de mon mémoire sur le Zodiaque de N.-D. de Paris, comparé au Zodiaque indien, Mémoires de l'Académie Royale des Sciences*, 1788, pp. 411-438.

35. G. Le Gentil de la Galaisière, *Observations sur plusieurs anciens monumens gothiques dans la capitale sur lesquels sont gravés les signes du Zodiaque et quelques hiérologlyphes égyptiens relatifs à la religion d'Isis, ibidem*, pp. 390-410, tavv. III, VI e VII.

36. A. Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, II, Roma, 1653, pp. 164 sg.

37. F.S. Schmidt, *Dissertatio de Zodiaci nostri origine aegyptia*, Bern, 1760, p. 25. Il secondo Gemello è Arpocrate, come in Kircher che identifica il primo con Helitomen.

38: La chiesa fu demolita nel 1807. I capitelli recanti i segni zodiacali, datati 1100 circa, sono conservati nell'École des Beaux-Arts. La Bilancia e il Leone (con l'« Ibis »)

sono scomparsi. Si veda C. Giteau, *Les Sculptures de l'abbaye de Sainte-Geneviève de Paris, Moyen Âge*, in *Paris et Île-de-France, Mémoires*, XII, 1961-1962, pp. 13-24; May Vieillard-Troïekouroff, *Les zodiaques parisiens sculptés d'après Le Gentil de La Galaisière, astronome du XVIII[e] siècle*, in *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, serie nona, t. IV, 1968, pp. 161-194.

39. J. Bouillart, *Histoire de l'abbaye royale de Saint Germain des Prez*, Paris, 1724, pp. 4, 179.

40. N. Pluche, *Histoire du ciel considéré selon les idées des poètes, des philosophes et de Moïse*, Paris, 1739.

41. N.-A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par les usages*, Amsterdam, 1766, pp. 142 sg., opera postuma rielaborata sul manoscritto dal barone d'Holbach.

42. N.-A. Boulanger, *Le Christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, London e Paris, 1767, pp. 319 sg. Com'è noto, il vero autore di questo libro è il barone d'Holbach.

43. Il testo dell'ordinanza è riprodotto in Dr. Robinet, *Le mouvement religieux à Paris pendant la Révolution*, II, *Préliminaire de la déchristianisation*, Paris, 1898, p. 455.

44. F. de Guilhermy, *Itinéraire archéologique de Paris*, 1855, p. 27.

45. Delangle, *Paris littéraire*, Hambourg, an VII [1798], p. 21. Sulla polemica intorno alla dottrina di Ch. Dupuis si veda M.V.-David, *La Notion du fétichisme chez Auguste Comte et l'oeuvre du président de Brosse « Du culte des dieux fétiches »*, « Revue de l'Histoire des Religions », 1967, pp. 211 sg.

46. Cenni su Dupuis nell'edizione in dieci volumi dell'*Origine de tous les cultes*, I, Paris, 1834, p. XIV.

47. An VI [1797], 1820, 1822, 1827, 1831, 1836...

48. S. Maréchal e J. de Lalande, *Dictionnaire des Athées anciens et modernes*, Paris, an VIII [1799], si veda p. 113, s.v. « Druides », e p. 212, s.v. « Isiaques ».

49. Lettera inserita da J. de Lalande nel suo *Second Supplément au Dictionnaire des Athées*, Paris, 1805, p. 99.

50. Si veda L. Courajod, *Alexandre Lenoir*, Paris, 1878.

51. A. Lenoir, *Description historique et chronologique des monumens de sculpture réunis au Musée des Monumens Français*, Paris, an X [1801], p. 142.

52. A. Lenoir, *Muséedes Monumens Français*, II, Paris, an IX [1800], p. 37.

53. A. Lenoir, *Nouvelle explication des hiéroglyphes*, Paris, 1809.

54. *Ibidem*, p. 74, tav. VI, e p. 98, tav. X.

55. B. de Mountfaucon, *Supplément au livre de l'Antiquité expliquée*, II, Paris, 1724, cap. III, pp. 222 sg.

56. J. Martin, *La Religion des Gaulois*, I, Paris, 1727, p. 219. Si veda anche M. Siauve, *Temple des Druides*, Utrecht, 1805.

57. S.-L. Millin, *Monumens antiques nouvellement expliqués*, II, Paris, 1806, pp. 323 sg.: « Dissertation sur l'octogone de Montmorillon qu'on a cru être un temple des Druides ».

58. A. Lenoir, *Nouvelle explication des hiérologlyphes*, cit., p. 98, e *Observation sur les figures du temple de Montmorillon*, in *Mémoires de l'Académie celtique*, III, 1805, pp. 6 sg.

59. É. Mâle, *L'Art religieux au XII[e] siècle en France*, cit., p. 235; J. Adhémar, *Influences antiques dans l'art du Moyen Âge français*, Londres, 1937, pp. 197-198.

60. A. Lenoir, *Nouvelle explication des hiéroglyphes*, cit., pp. 128 sg., tav. XI.

61. A. Lenoir, *Essai sur le Zodiaque de Denderah*, Paris, 1822, p. 82 nota 1.

62. Sulle « mummie egizie » trovate in Alvernia, si veda J.-B. Bouillet, *Statistique monumentale du département du Puy-de-Dôme*, 1846, pp. 69-71; Abbé Croizet, « Annales de l'Auvergne publiées par l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Clermont-Ferrand », XXVI, 1853, p. 483; A. Joanne, *Itinéraire général de la France*, 1883, p. 252.

63. B.N., ms. fr. 6954, foll. 206-209. Il manoscritto ci è stato segnalato da May Vieillard-Troïekouroff.

64. *Ibidem*, fol. 326.

65. A. Lenoir, *Nouvelle explication des hiéroglyphes*, cit., p. 125, tav. X. Il monumento è descritto nel *Musée des Monumens Français*, cit., IX, n. 5, p. 154.

66. A. Lenoir, *Musée des Monumens Français*, cit., II, n. 525, pp. 38-41, tav. 62, e *Description historique et chronologique des monumens de sculpture*, cit., pp. 120 sg.

67. A. Lenoir, *Le Zodiaque de Denderah*, cit., p. 78. Il monumento è attualmente conservato alla Bibliothèque Nationale di Parigi.

68. Sulla teoria araba dell'architettura gotica si veda J.Baltrušaitis, *Aberrations*, Paris, 1983, cap. III, « Le roman de l'architecture gothique », pp. 88 sg. (trad. it. *Aberrazioni*, Milano, 1983, « Il romanzo dell'architettura gotica », pp. 95 sg.).

69. A. Lenoir, *Musée des Monumens Français*, cit., III, p. 3.

70. Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, ed. Julliard, Paris, 1984. Il brano ci è stato segnalato da J.-F. Chevrier. Sulle teorie arabe e silvestri di quest'architettura si veda il già citato capitolo « Le roman de l'architecture gotique » delle nostre *Aberrations*.

2. L'EGITTO DELL'OPERA LIRICA E DELLA MASSONERIA

1. Qui citiamo dall'edizione italiana, Mozart-Schikaneder, *Il Flauto Magico*, traduzione con testo a fronte di Gian Piero Bona, Milano, 1975.

2. E. Lert, *Mozart auf dem Theater*, Leipzig, 1918, p. 404.

3. E. Zellweker, *Das Urbild des Sarastro, Ignas von Born*, Wien, 1953.

4. La fiaba è compresa nel volume III della raccolta *Dschinnistan oder auserlesene Feen und Geistermärchen*, Winterthur, 1789, pubblicata da Wieland, Einsiedel e Liebeskind.

5. Abbé J. Terrasson, *Séthos, histoire et vie tirée des monuments et anecdotes de l'ancienne Égypte, traduite d'un manuscrit grec*, Paris, 1731.

6. *Histoire universelle de Diodore de Sicile*, Paris, 1737-1744.

7. Su questa serie di opere teatrali si veda E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, cit., p. 122.

8. Si veda E. von Komorzynski, *Emmanuel Schikaneder*, Berlin, 1901; V. Junk, *Goethes Fortsetzung der Mozartischen Zauberflöte*, « Forschungen zur neueren Literaturgeschichte », XII, 1890; M. Kufferath, *La Flûte enchantée de Mozart*, Paris, 1919; S. Morenz, *Die Zauberflöte, Eine Studie zum Lebenszusammenlang Europas mit Aegypten*, « Münstersche Forschungen », V, 1952; A. Rosenberg, *Die Zauberflöte, Geschichte und Deutung von Mozart Opera*, München, 1964; J. Chailley, *La Flûte enchantée, opéra maçonnique*, Paris, 1968.

9. E. Lert, *op. cit.*, figg. 27-30.

10. H. Thiersch, *Artemis Ephesia, eine archaeologische Untersuchung*, « Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen », III serie, n. 12, Berlin, 1935, p. 117, tav. LVX, 2-3. Sulle costruzioni egizie nei giardini all'inglese, si veda J.

Baltrušaitis, *Aberrations*, cit., cap. IV, «Jardins et pays d'illusion», p. 101, fig. 75 (trad. it. cit., «Giardini e paesi d'illusione», p. 122, fig. 97).

11. V. Junk, *op. cit.*, III, « Inhalt und Kunstlerisches Charakter des Goethischen Fragments », pp. 43 sg. Il *Fragment* fu pubblicato per la prima volta nel 1802; ritoccato nel 1806, figura nel volume VII dei *Goethes Werke* del 1807.

12. Novalis, *Die Jünger von Sais*, 1798.

13. C. A. Thory, *Chronologie de l'histoire de la Franche-Maçonnerie française et étrangère*, II, Paris, 1815, p. 305.

14. E. Rebold, *Histoire générale de la Franc-Maçonnerie*, Paris, 1815, p. 147.

15. M. Haven, *Le rituel de la maçonnerie égyptienne de Cagliostro*, Nice, s.d. Si veda H. Conrad, *Der Graf Cagliostro*, Stuttgart, 1921.

16. A. Lenoir, *La Franche-Maçonnerie, rendue à sa véritable origine ou l'Antiquité de la Franche-Maçonnerie*, Paris, 1814, p. 7.

17. L'autore si riferisce al barone D.V. Denon, *Voyage dans la Basse et la Haute Égypte, pendant les campagnes du général Bonaparte*, Paris, an X [1801], p. 303 e tav. 129.

18. A. Lenoir, *La Franche-Maçonnerie*, cit., pp. 240 sg.

19. J. Terrasson, *Séthos*, cit., pp. 210-228.

20. A. Lenoir, *La Franche-Maçonnerie*, cit., 242.

21. A. Lenoir, *ibidem*, p. 241.

22. *Ibidem*, p. 247.

23. Il collegamento fra il *Séthos* e il testo del *Flauto magico* è stato fatto da V. Junk, *op. cit.*, p. 27. Il romanzo di Terrasson fu ristampato nel 1767, 1795, 1813...

24. *Architecture Civile de Jean-Jacques Lequeu, contenant nombre d'édifices de différents peuples disséminés sur la terre...*, B.N., Cabinet des Estampes, Ha 80, fig. 156.

25. G. Metken, *Jean-Jacques Lequeu ou l'architecture rêvée*, «Gazette des Beaux-Arts», aprile 1965, p. 223, fig. 7, e A. Lenoir, *La Franche-Maçonnerie*, cit.,pp. 242, 243, e 247.

26. G. Smith, *The Use and Abuse of Free Masonry*, London, 1783, citazione tratta da Paine-Bonneville (si veda la nota seguente), pp. 42-43.

27. *De l'origine de la Franc-Maçonnerie, ouvrage posthume de Thomas Paine*, trad. N. de Bonneville, Paris, 1812.

28. N. de Bonneville, *Les Jésuites chassés de la maçonnerie et leur poignard brisé par les Maçons*, Orient de Londres, 1788, pp. 17 sg.

29. *Les poésies de Nicolas Bonneville*, Paris, l'an II de la République [1793], pp. 123 sg.

30. A. de Coëtlogon e L.-M. Tisserand, *Les Armoiries de la ville de Paris*, II, Paris, 1875, p. 152.

31. *Ibidem*, II, p. 179 e Appendice XXXVII.

32. *Les Monumens antiques du Musée Napoléon... avec une explication par Louis Petit-Radel, publié par F. et P. Piranesi*, IV, Paris, 1806, pp. 191 sg.

33. A. de Coëtlogon e L.-M. Tisserand, *op. cit.*, tav. a p. 158 e tav. II, p. 205, Appendice XLVIII. Il problema venne ripreso in esame da G. Lafaye, *Les Divinités alexandrines chez les Parisii, Recueil des mémoires publiés par la Société des Antiquaires de France à l'occasion de son centenaire*, Paris, 1904, p. 2 dell'Estratto.

34. L. Pignoria, *Vetustissimae Tabulae aeneae sacris Aegyptiorum simulachris coelatae accurata explicatio...*, Venezia, 1605; *Characteres aegyptii*, Francoforte sul Meno, 1608; *Mensa Isiaca*, Amsterdam, 1670

35. E. Scamuzzi, *La Mensa Isiaca del Regio Museo di Antichità a Torino* (Publ. Egittologiche del R. Museo di Torino, V), Roma, 1939. L'autore ritiene che la scritta di *Claudius Tiberius autocrator Caesar* vi sia stata posta a scopo puramente decorativo.

36. B. de Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, 1719, II, p. 335, tav. a p. 340.

3. LE ISIDI DI GILLES CORROZET, PRIMO STORICO DI PARIGI

1. J.-N. Déal, *Dissertation sur les Parisii ou parisiens et sur le culte d'Isis chez les Gaulois*, Paris, 1826.

2. J.-A. Dulaure, *Histoire civile, physique et morale de Paris*, I, Paris, 1821, p. 39.

3. J.-A. Dulaure, *Des cultes qui ont précédé et amené l'idolâtrie ou l'adoration*, Paris, 1805, p. IV.

4. G. Lafaye, *Les Divinités alexandrines chez les Parisii*, cit., R. Barroux, *Les Origines légendaires de Paris, Fédération des Sociétés Savantes de Paris et de l'Île-de-France*, IV, 1955, pp.7-40; R. Barroux, *Statue et légende d'Isis à Saint-Germain-des-Prés*, « Le Moyen Âge, Revue d'histoire et de philosophie », LXV (IV serie, XIV), 1959, pp. 245-251. Il problema è stato ripreso in esame da F.-G. de Pachtère, *Paris à l'époque gallo-romaine*, Paris, 1912, pp. IV sg., e da P.-M. Duval, *Paris antique des origines au IIIe siècle*, Paris, 1961, pp. 293 sg.

5. G. Corrozet, *La Fleur des Antiquitez, singularitez et excellences de la plus que noble et triomphante ville et cité de Paris...*, Paris, 1532.

6. G. Corrozet, *Les Antiquitez, histoires et singularitez de Paris*, Paris, 1550, fol. 3. Sulle ristampe di questo libro si veda A. Bonnardot, *Études sur Gilles Corrozet*, Paris, 1848, e S.-P. Michel Bouchereaux, *Recherches sur Gilles Corrozet*, « Bulletin du Bibliophile », marzo 1948-aprile 1949 e 1954 (n. 6), 1955 (n. 1).

7. J. Lemaire de Belges, *Les Illustrations de Gaule et singularitez de Troye*, Paris, 1512, pp. 19 sg., 39.

8. Bruxelles, B.R., ms. 9392; P.-G.-C. Campbell, *L'Épître d'Othéa, Étude sur les sources de Christine de Pisan*, Paris, 1924, p. 62.

9. Boulogne-sur-Mer, B.M., ms. 185; Fr. Morand, *Questions d'Histoire littéraire au sujet du Doctrinal metricum d'Alexandre de Villedieu, de ses glossateurs et particulièrement de Nicolas Francisci*, « Revue des Sociétés Savantes des Départements », 1863, II, p. 57, e R. Barroux, *op. cit.*, p. 29.

10. B.N., ms. lat. 12711 (già ms. S.G., lat. 436). Il brano è stato riportato in extenso da J. Quicherat (*Critiques des deux plus anciennes chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, « Bibliothèque de l'École des Chartes », XXVI, VI serie, I, 1865, p. 536) e da R. Barroux (*op. cit.*, p. 250, Annexe) che ha aggiunto qualche ritocco alla lettura di Quicherat. Sul manoscritto si veda S. Luce, *La continuation d'Aimoin et le ms. latin 12711, Notices et Documents, Société de l'Histoire de France*, 1884, pp. 61 sg., e J.E. Lemarignier, *La continuation d'Aimoin et le manuscrit latin 12711 de la B.N.*, « Bibliothèque de l'École des Chartes », CXIII, 1955, pp. 25 sg.

11. Sant'Agostino, *De civitate Dei*, XVIII, 3 (Migne, *P.L.*, 41, col. 563); Isidoro di Siviglia, *Etymologiarum libri*, VIII, 11 (Migne, *P.L.*, 82, col. 323, par. 391, 84).

12. Petrus Comestor, *Historia scholastica, Liber Genesis*, cap. LXX (Migne, *P.L.*, 198, col. 1112).

13. B.N., ms. fr. 28125, fol. 42v, cfr. P. Meyer, *Les premières compilations de l'Histoire Ancienne*, « Romania », XIV, 1885, pp. 36-81.

14. Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, lib. II, cap. CVI. Si veda *Le premier volume de Vincent, Miroir hystorial*, Paris, 1531, fol. XL.

15. Ruggero Bacone, *Opus Majus ad Clementem Quartum*, Londra, 1733, lib. I, cap. VIII, p. 30.

16. C. de Boer, *Ovide moralisé, poème du commencement du XIVe siècle*, I (libri I-III), Amsterdam, 1915, p. 142.

17. « Descriptio cujusdam de ydolo Yside, sita in Leucoticio ex opposito Montis Martis, qui nunc nominatur Mons Martirum. Fertur, secundum aliquos poetas et fabulas antiquas, Jupiter concubuisse cum Yside [...]. Ista dicta fuit Yo, filia Ynachy, regis Argivorum, sive Grecorum. Sed in Egypto navigans, litteris didicit et docuit, et Ysis vocata est, et pro magna dea colebatur ab Egyptiis et stultis et plebibus. Et legitur in quodam codice antiquo et bene venerato quod ab antiquibus temporibus delata fuit in partibus Galicis [...]. Ista quondam Ysis adorata fuit et venerata a populo Leutecie urbis, que nunc Parisius dicitur, in loco Leucoticio, ex opposito Montis Martis, et adhuc apparet, et ibi adorata et venerata a pluribus principibus Francorum paganorum, ut puta Francione, Faramundo, Moroveo, Childerico usque ad tempora Clodovei, primi christiani; in quo constructum fuit templum in honore sancti Stephani, sancte Crucis nec non sancti Vincencii. Quam Childebertus, filius Clodovei regis Francorum, fundavit ».

18. Sulla dottrina di Evemero, filosofo greco del IV secolo a. C., e sulla sua trasmissione nel Medioevo vedere P. Alphandéry, *L'Evhémérisme et le début de l'histoire des religions au Moyen Âge*, « Revue de l'histoire des religions », CIX, 1934, pp. 1-27.

19. Secondo l'abate J. Lebeuf (*Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, II, Paris 1754, p. 452), quella figura sarebbe la statua di san Germano del piedritto centrale del portale occidentale, che sarebbe stata trasferita all'interno della chiesa per allargare l'ingresso. Questa ipotesi, ripresa da J. Adhémar (*Influences antiques dans l'art du Moyen Âge*, London, 1937, p. VIII, nota 2), è confutata da M. Viellard-Troïekouroff, *Saint-Germain-des-Prés*, in *Les anciennes églises suburbaines de Paris, Mémoires publiés par la Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Île-de-France*, XI, 1960, p. 90, nota 4.

20. Jacques Le Grant (Jacobus Magnus), *Sophologium*, Parigi, 1475, cap. XV, s.p., e 1516, fol. IX.

21. « Tunc vero temporis erat quoddam castrum dictum Iseos, sic dictum a nomine cujusdam deae dictae Isis quae ibi colebatur, quod castrum Meldunum nunc vocatur, et inde Parisius nomen accepit; qua dicitur Parisius quasi par Iseos. Nam in hoc par erat quia supra Secanam quem ad modum Meldunum sita est ».

22. G. Benedicti, *Solennis ac perutilis repetitio in capite Raynutius...*, Lione, 1522, fol. CXLI, s.v. « Parisius ».

23. Aulo Gellio, *Noctium Atticarum Libri undeviginti*, Parigi, 1530, lib. XIV, cap. III, fol. XCVIII^v, citato da M. Waquet, *Abbon de Saint-Germain-des-Prés*, « Bulletin philosophique et historique du Comité des Travaux Historiques », 1951, p. 77.

24. Ovidio, *Metamorfosi*, I, 583-750.

25. G. Boccaccio, *Genealogia deorum gentilium*, VII, 22; II, 4; IV, 46; *De mulieribus claris*, VIII, edizione a cura di V. Branca, Milano, 1967.

26. Sull'interpretazione astronomica della leggenda di Io si veda Macrobio, *Saturnali*, I, 19, 12-13: « In tale racconto Argo va inteso come il cielo trapunto di stelle lucenti, che hanno per così dire l'aspetto di occhi celesti [...]. Esso sembra osservare dall'alto la terra, che gli egizi nei loro caratteri geroglifici rappresentano con una figura bovina ».

27. Sulle ipotesi relative a Teodonzio si veda J. Seznec, *La survivance des dieux antiques*, London, 1939, p. 188.

28. Si veda Eusebio Panfilo, *Chronicon*, ed. R. Helm, Berlin, 1956, pp. 27b, 14-18; 29, 19-20; 40b, 4-10.

29. *De civitate Dei*, XVIII, 3 (Migne, *P.L.*, 41, col. 563).

30. *Fabii Planciadis Fulgentii Opera*, I, XX, ed. R. Helm, Leipzig, 1898, pp. 31, 22-24 e 184, 23-24. La leggenda di Giove che rapisce Europa a bordo di un battello ornato di un'immagine di toro è riportata anche da Isidoro di Siviglia, Migne, *P.L.*, 82, col. 318, par. 382, 35.

31. B.N., ms. fr. 12420, c. 1402, fol. XVI, e ms. fr. 598, c. 1403, fol. XVI. J. Porcher, *Les manuscrits à peintures en France du XIII^e au XVI^e siècle*, Paris, 1955, nn. 157 e 158 del catalogo.

32. British Museum, Royal 16 G.V., inizio del Quattrocento, e Royal 20 C.V., metà del Quattrocento; si veda F. Saxl e H. Meyer, *Catalogue of Astrological and Mythological Manuascripts*, III, *Manuscripts in English Libraries*, a cura di H. Bober, London, 1953, pp. 204 e 222.

33. Da confrontare coi sigilli di Parigi del 1406 e del 1415; si veda L.-M. Tisserand, *Les Armoiries de la ville de Paris*, 1874, cap. III, « Formation du sceau ou des armoiries de Paris », p. 61.

34. B.N., ms. fr. 593, fol. XVI^v, e *Liber Johannis Boccacii de mulieribus claris*, Louvain, 1487, s.p.

35. Ed. di Parigi, 1498, fol. LXXII.

36. *La mer des Histoires*, Paris, 1488, fol. XLVII, cap. XXX, « De la Deesse Ysis ».

37. Nella sua *Cité des Dames* (B.N., ms. fr. 24293, fol. LI) Christine de Pisan identifica decisamente Io con Iside, ispirandosi ampiamente al *De mulieribus claris* del Boccaccio.

38. Si veda Varrone, *De lingua latina*, V, 57; Plutarco, *De Iside et Osiride*, XXXII [363D] e il commento di Servio all'*Eneide*, VIII, 696. Il passo di Servio, « *Isis autem lingua Aegyptiorum est terra* », è citato da Isidoro di Siviglia (VIII, 11; Migne, *P.L.*, 82, col. 323, par. 391, 84): « *Isis lingua Aegyptiorum terra appellatur* », e dopo di lui da Pietro Comestore e Vincent de Beauvais.

39. La nostra citazione è tratta da Christine de Pisan, *Les cent hystoires de Troye et Lepistre de Othea, deesse de la Prudence envoyee a lesprit chevalereux Hectore*, Paris, 1522.

40. Bruxelles, B.R., ms. 9392, 1460, J. van den Gheyn, *Christine de Pisan, Épître d'Othéa, reproduction de cent miniatures du manuscrit de Jean Miélot*, Bruxelles, 1913, tav. 25.

41. B.N., ms. fr. 606, fol. 13^v, inizio del Quattrocento; British Museum, Harley 4431, fol. 107^v, 1410-1415.

42. W. Wells, *A Simile in Christine de Pisan for Christ's Conception*, « Journal of the Warburg Institute », II, 1938, pp. 68-69.

43. Si veda sopra la nota 38.

44. P.-G.-C. Campbell, *op. cit.*, p. 62.

45. Si veda J. Cusin, *État de Paris au XVI^e siècle, extrait de l'ouvrage de Theodor Zwinger intitulé Methodus apodemica, Bâle, 1577, Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île-de-France*, I, 1875, p. 74.

46. F. de Belleforest, *La Cosmographie universelle*, Paris, 1585, pp. 178, 211 e 332. Il libro, com'è noto, è una traduzione ampliata della *Cosmographia universalis* di Sebastian Münster. Il brano su Parigi è stato riportato nelle *Anciennes descriptions de Paris*, VII, Paris, 1882, pp. 186-187.

47. P. Bonfons, *Les Fastes, antiquitez et choses plus remarquables de Paris, premièrement faits par Gilles Corrozet*, Paris, 1605.

48. P. Bonfons et J. Du Breul, *Les Antiquitez et choses plus remarquables de Paris, recueillies par M. Pierre Bonfons et augmentées par frère Jacques Du Breul, religieux octogénaire de l'Abbaye de sainct Germain des Prez lez Paris*, Paris, 1608.

49. Padre J. Du Breul, *Le Théâtre des Antiquitez des Paris*, Paris, 1612.

50. *Ibidem*, pp. 338-339.

51. Si veda anche l'edizione del 1608, foll. 45v-46v.

52. G. Corrozet, *op. cit.*, fol. 17.

53. J. Du Breul, *op. cit.*, 1612, p. 260.

54. La tradizione di Montmartre-Mont Mercure risale a Fredegario (VIII secolo), Migne, *P.L.*, 71, col. 641, e a Ilduino (835-840), Migne, *P.L.*, 106, col. 50.

55. A. Favyn, *Histoire de Navarre*, Paris, 1612, p. 135.

56. Bibliothèque de l'Arsenal, Estampes; J. Vanuxem, *Les Sculptures de l'église des Carmélites de la rue Saint-Jacques*, « Bulletin de la Société de l'Histoire de l'Art français », 1939, pp. 59-60, tav. 64. La riproduzione dell'incisione di Notre-Dame-des-Champs ci è stata data da J. Vanuxem.

57. Padre J. Du Breul, *Aimoini monachi... D. Germani a Pratis libri quinque de Gestis Francorum...*, Paris, 1602. L'edizione a stampa è basata sul manoscritto lat. 12711 della B.N. (lat. 436 dell'ex fondo di Saint-Germain-des-Prés). La raccolta di A. Duchesne (*Historiae Francorum Scriptores*, III, Paris, 1641) riproduce lo stesso testo, attribuendolo però a Aimoino di Fleury; testo riportato da Migne, *P.L.*, 139, coll. 627-798.

58. B.N., ms. lat. 12838, *Inclyti, coenobii D. Germani a Pratis Chronica Auctore fratre Jacobo du Breul, ejusdem loci monacho*, foll. 15v, 16, 166v.

59. Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 21, 106, 1.

60. *Chronicum abbatis urspergentis*, Strasburgo, 1538, p. III.

61. *De civitate Dei*, XVIII, 5 (Migne, *P.L.*, 41, col. 564).

62. B.N., ms. fr. 20125, fol. 42.

63. H. Schedel, *Liber Chronicarum*, Norimberga, 1493, *Tertia aetas mundi*, fol. XXII.

64. Sulle statue del periodo gallo-romano si veda A. Blanchet, *Étude sur la décoration des édifices de la Gaule romaine*, Paris, 1913, pp. 14-15. Sull'industria merovingia, con un importante centro a Saint-Germain-des-Prés, si veda D. Fossard, *Les Sarcophages mérovingiens de Paris*, in *Paris et Île-de-France, Mémoires publiés par la Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Île-de-France*, XI, Paris, 1961, pp. 240 sg. Sulle statue di gesso, si veda J. Hubert, *L'Art pré-roman*, Paris, 1938, p. 140 e nota 3.

65. L.G. Gyraldi, *De Diis gentium varia et multiplex historia*, Basilea, 1548. Du Breul si riferisce al cap. XII, pp. 527 sg.

66. C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, IV, Roma, 1600, pp. 18-19.

67. E. Cholet, *Remarques singulières de la ville, cité et université de Paris*, Paris, 1614, s.p., pubblicato in *Anciennes Descriptions de Paris*, VI, Paris, 1881, p. 110.

68. N. de Lamare, *Traité de la police*, I, Paris, 1705, pp. 68 sg., figg. 67 e 71. Le carte sono firmate M.L.C.D.L.M.

69. Cl. Saugrain, *Les Curiositez de Paris, de Versailles...*, Paris, 1716, p. 280.

70. J. Bouillart, *Histoire de l'abbaye royale de Saint Germain des Prez*, Paris, 1724, pp. 4 e 179. L'autore fu l'unico a notare che la statua era di gesso. G. Lafaye (*op. cit.*, p. 7), non conoscendo il manoscritto di Du Breul, si chiede da quale fonte provenga l'indicazione.

71. La Croix (Emery Crucé), *Publii Papinii Statii Sylvae variorum expositionibus illustratae*, Paris, 1618, pp. 337-338.

72. Thomas Corneille, *Dictionnaire universel, géographique et historique*, III, Paris, 1708, p. 30, s.v. « Paris ».

73. Cl. Malingre, *Les Antiquitez de la ville de Paris par Jacques du Breul, revue et augmenté*, Paris, 1640, p. 152.

74. J. Doublet, *Histoire de l'abbaye de S. Denys en France*, Paris, 1625, p. 87.

75. Ch. Patin, *Imperatorum romanorum numismata*, Strasburgo, 1681, p. 483.

76. A. Favyn, *op. cit.*, p. 133.

77. S. Roulliard, *Histoire de Melun*, Paris, 1628, pp. 40-41.

78. S. Dupleix, *Mémoires des Gaules*, Paris, 1619, p. 121.

79. G. Morin, *Histoire générale des pays du Gastinois*, Paris, 1630, p. 497.

80. B.N., ms. lat. 13833: *Aimoini monachi... D. Germani a Pratis Libri quinque de Gestis Francorum... Ejusdem... Abbonis libri duo de obsessa a Nortmanis Lutetia... Omnia autem studio et opera fratris Jacobi Du Breul*, Paris, 1602, pp. 404 sg. L'ultima edizione è stata curata da H. Waquet, in « Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge », 20, Paris, 1942, pp. 12 sg.

81. Ed. Du Breul, 1602, p. 404.

82. Si veda N.R. Taranne, *Le Siège de Paris par les Normands en 885 et 886, poème d'Abbon*, Paris, 1834, cenni storici, pp. 278-279.

83. J.-N. Déal, *op. cit.*, p. 76. G. Lafaye (*op. cit.*, p. 8) ritiene, come Déal, che non si tratti dei greci bensì dei normanni, ma Iseos sarebbe Issy. H. Waquet (*Abbon de Saint-Germain-des-Prés*, « Bulletin philologique du Comité des Travaux historiques et scientifiques », 1951, pp. 75 sg.) segnala in Argolide una città chiamata *Hysie* (Hysiai), e pensa che per Abbone Isia sia di tradizione greca, il che non ne esclude la successiva identificazione con Melun e con la città di Ys in Bretagna.

84. *Quod Nothum species metaplasmi modo nomen*
O collega, tibi, Lutecia, pingit honeste
Nomine, Parisiusque novo taxaris ab orbe,
Isiae *quasi* par*: merito pollet tibi consors.*

85. A. Duchesne, *Les Antiquitez et recherches des villes, chasteaux et places plus remarquables de toute la France*, Paris, 1609, p. 47.

86. S. Roulliard, *op. cit.*, pp. 29 sg.

87. Cfr. Eusebio, *Chronicon*, ed. R. Helm, cit., pp. 9, 27, 40, 43, e X, 9, 20.

88. L. Surius, *De Probatis Sanctorum historiis... IV, Complectens sanctos mensium julii et augusti*, Colonia, 1579. La vita di san Liborio uscì poi, corredata di commenti, in un volume a sé stante di J. Bollandus, *Vita S. Liborii episcopi*, Anversa, 1648. Alcune notizie sull'autore e sulla data sono date nell'*Histoire littéraire de la France*, V, 1740, pp. 665 sg.

89. « Appropinquantes vero Parisiensi civitati, quam fluentis Sequanae cinctam, Julius Caesar condidisse et ob similitudinem insulae maris, Isius nominatae, Parisius fertur appellasse ».

90. A. Ortelius, *Thesaurus geographicus*, Anversa, 1596, s.v. « Isidis insula ».

91. F. de Belleforest, *op. cit.*, p. 332: la città assunse il nome di Melun dopo aver portato per mille e un anno quello di Iside.

92. J. Gassies, *Autel gaulois à Sérapis*, « Revue des Études anciennes », IV 1902, pp. 47-52.

93. Cfr. Tacito, *De moribus Germanorum libellus*, IX.

94. Niceforo Callisto, *Historia ecclesiastica*, XII, 25 (Migne, *P.G.*, 146, col. 826).

95. S. Roulliard, *op. cit.*, p. 38.

96. Copiato da Plutarco, *De Iside et Osiride*, IX [354C].

97. Cfr. Gaio Svetonio Tranquillo, *Vite dei dodici Cesari, Vita di Otone*, XII.

98. Cfr. *Storia Augusta, Vita di Caracalla*, IX.

4. LE ISIDI E UN API FRANCESI

1. J. Tristan, signore di Saint-Amant, *Commentaires contenant l'Histoire générale des empereurs de l'empire romain*, III, Paris, 1644, pp. 733 sg.

2. Tertulliano, *Ad nationes*, II, 8, 10 sgg.

3. Ch. Patin, *Imperatorum romanorum numismata*, Strasburgo, 1681, p. 483.

4. J. Spon, *Recherches curieuses d'Antiquité*, Lyon, 1683, pp. 299 sg.

5. La figura è riprodotta nell'ultima edizione di V. Cartari, *Imagini degli Dei degli Antichi*, Padova, 1615, p. 109.

6. B. de Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, I, Paris, 1719, tav. XCIII.

7. Cl. du Molinet, *Le Cabinet de la Bibliothèque de Sainte-Geneviève*, Paris, 1692, pp. 9-13.

8. H. Sauval, *Histoire et recherches des antiquités de la ville de Paris*, I, Paris, 1724, pp. 56-58.

9. E. Babelon e J.-A. Blanchet, *Catalogue des bronzes antiques de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1895, n. 614, p. 259.

10. P.-M. Duval, *Paris antique des origines au III^{e} siècle*, Paris, 1961, Appendice III, p. 295, e fig. 149.

11. La testa è considerata un'immagine di Cibele, senza alcun riferimento a Iside, da G. Brice, *Description nouvelle de la ville de Paris*, I, Paris, 1698, p. 4; B. de Montfaucon, *op. cit.*, p. 6; Caylus, *Recueil d'antiquités*, II, Paris, 1752, p. 378, tav. CXIII. Girardon, nei *Mémoires de Trévoux* dell'agosto 1703, la presenta invece come *Tutela* di Lutezia.

12. Ph. B. Moreau de Mautour, *Remarques sur quelques singularités de la ville de Paris*, in *Histoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, III, 1723, pp. 296-302.

13. Ph. B. Moreau de Mautour, « Dissertation sur Isis et sur Cybèle, au sujet du nom de la ville de Paris », in M. Félibien, *Histoire de la ville de Paris*, III, Paris, 1725, pp. 1-12.

14. J. Vanuxem, *Les divertissements de la cour au XVII^{e} siècle*, « Cahiers de l'Association des Études françaises », n. 9, giugno 1957, pp. 54 sg.

15. R.A. Weigert, *Jean I Bérain, l'oeuvre gravé*, 1937, n. 220.

16. J. Vanuxem, *Racine, les machines et les fêtes*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1954, pp. 113 sg.

17. Mesnard, *Oeuvres de Racine*, VII, pp. 307-309.

18. C.-F. Menestrier, *Histoire ecclésiastique de la ville de Lyon*, Lyon, 1666, p. 237.

19. Leroy, « Dissertation sur l'origine de l'Hôtel de Ville », in M. Félibien, *op. cit.*, I, p. XL.

20. Dom J. Martin, *La Religion des Gaulois*, II, Paris, 1727, pp. 131-146.

21. E. Schede, *De Diis germanis*, Amsterdam, 1648, p. 155.

22. J. Grasser, *De Antiquitatibus nemausensibus dissertatio*, Lione, 1617, p. 43.

23. J. Mabillon, *Veterum analectorum tomus IV complectens iter germanicum*, Parigi, 1685, p. 91.

24. J.-N. Déal, *Dissertation sur les Parisii...*, Paris, 1826, p. 70. L'Autore si riferisce alla *Statistique du département de l'Aisne*, Laon, 1824, pp. 143 e 185.

25. H. Bouche, *La Chorographie ou description de Provence*, I, Aix-en-Provence, 1664, p. 61.

26. F. de Mezeray, *Histoire de France avant Clovis, l'origine des François et leur establissement dans les Gaules*, Amsterdam, 1692, p. 162.

27. B.N., ms. fr. 9534, J. Guibert, *Les dessins du Cabinet Peiresc au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1910, pp. 90-93.

28. L. Pignoria, *Magnae Deum matris ideae et Attidis initia, ex vetustis monumentis nuper Tornaci erutis*, Parigi, 1623.

29. Apuleio, *L'Asino d'oro o le metamorfosi*, XI, 10.

30. J.Ph. Tomasini, *Manus Aeneae*, Amsterdam, 1669.

31. Cl. du Molinet, *op. cit.*, p. 16. L'oggetto è riprodotto anche da B. de Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, I, Paris, 1719, tav. CXXXVII, 4.

32. A. Favyn, *Histoire de Navarre*, Paris, 1612, p. 1024, « Main de Justice portée devant le grand prestre des Égyptiens ».

33. E. Babelon e A. Blanchet, *op. cit.*, p. 460, n. 1064. Una mano pantea autentica è conservata al Cabinet des Médailles, sotto lo stesso numero 1064; scoperta a Napoli, era stata donata al re da Caylus (*Recueil d'antiquités*, V, Paris, 1756, p. 176, tav. LXIII), il quale osserva a questo proposito che i vari 'Cabinets' d'Europa possedevano una dozzina di oggetti consimili, di cui « la maggior parte risente dell'influenza egizia ». Mani votive romane sono state scoperte in Renania; si veda J. Becker, *Drei römische Votivhände aus den Rheinländern*, Frankfurt am Main, 1862, che segnala a p. 12 la mano di Peiresc. A. Kircher riprodusse una di queste mani nell'*Oedipus aegyptiacus*, II, I, Roma, 1652, p. 450, e *ibidem*, Roma, 1654, p. 528.

34. M. Rheims, *La Main*, Paris, 1961.

35. Si veda Abbé Cochet, *Le Tombeau de Childérich*, Paris, 1859; E. Babelon, *Le Tombeau de Childéric, Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France*, LXXVI, 1924; *Trésors d'art mérovingien*, Tournai, 1953.

36. J.J. Chiflet, *Anastasis Childerici*, Anversa, 1655.

37. A. Kircher, *Obeliscus pamphilius*, Roma, 1650, pp. 262 sg.

38. J.J. Chiflet, *op. cit.*, pp. 140-181.

39. Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, II, 10, W. Arndt-B. Krusch, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Rerum Merovingicarum*, Hannover, 1961, vol I, p. 59.

40. J. Turmair-Aventin, *Chronica*, Francoforte sul Meno, 1566, fol. XXXV.

41. Petrus Comestor, *Historia scholastica, Liber Exodi*, cap. IV (Migne, *P.L.*, 198, col. 1143).

42. A. Kircher, *op. cit.*, p. 263.

43. P.-D. Huet, *Demonstratio evangelica*, Parigi (ed. 1690), p. 101.

44. Si veda anche B. de Montfaucon, *Les monumens de la monarchie françoise*, I, Paris, 1729, pp. 10 sg. Nel 1831 il tesoro di Childerico venne rubato: fra gli oggetti che ci interessano, gli unici pervenuti fino a noi sono due api del Cabinet des Médailles della Bibliothèque Nationale di Parigi.

45. H. Cannegieter, *De Iside ad Turnacum inventa*, Maastricht, 1764.

46. J. Martin, *op. cit.*, p. 145.

47. Sant'Agostino, *Epistolarum classis II*, Epistola XLVII, 3 (Migne, *P.L.*, 33, col. 185).

48. La chiesa di Saint-Étienne, distrutta nel 1796, era una delle tre chiese che formavano la chiesa episcopale di Lione. Fu cattredale fino al XIII secolo.

49. Jacques d'Amoncourt è segnalato come *praecentor* della cattedrale di Lione nel 1506 da J. de la Maure, *Histoire ecclésiastique du diocèse de Lyon*, Lyon, 1671, p. 202.

50. C.-F. Menestrier, *Les Divers Caractères des ouvrages historiques avec le plan d'une nouvelle histoire de Lyon*, Paris, 1694, pp. 533-535.

51. G. Paradin, *Mémoires de l'histoire de Lyon*, Lyon, 1573.

52. Si veda la pubblicazione basata sul manoscritto conservato nella Biblioteca di Montpellier, Cl. Bellièvre, *Lugdunum Priscum*, Lyon, 1846, pp. 93-94.

53. V. Cartari, *Le Imagini degli Dei degli Antichi*, Venezia, 1571, p. 118.

54. Macrobio, *Saturnali*, I, 20, 18.

55. N.J.R. de Solier, *Les antiquitez de la ville de Marseille*, Cologny, 1615, p. 23.

56. J.-B. Guesnay, *Massilia gentilis et christiana*, Lione, 1657, pp. 35 sg.

57. H. Bouche, *op. cit.*, p. 60.

58. Marsiglia, Château Borely, É. Espérandieu, *Recueil général des bas-relief de la Gaule romaine*, I, Paris, 1904, n. 84. H. Thiersch, *Artemis Ephesia, eine archaeologische Untersuchung*, « Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen », III serie, n. 12, Berlin, 1935, p. 12, tav. XVI.

59. Musée du Vieux Toulon, H. Rolland, *Sculptures antiques conservées au musée du Vieux Toulon*, « Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France », 1938, p. 198; É. Espérandieu, *op. cit.*, XII, *Supplément*, di R. Lantier, Paris, 1947, n. 7827.

60. É. Espérandieu, *op. cit.*, IV, 1910, n. 2940; si veda Gassies, *Autel gaulois à Sérapis*, « Revue des Études anciennes », IV, 1902, p. 47.

61. C.-F. Menestrier, *Symbolica Dianae ephesiae statua*, Roma, 1657, p. 8.

62. B. de Montfaucon, *op. cit.*, p. 156.

63. A. Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, I, Roma, 1652, p. 190.

64. L. Moscardo, *Note overo memorie del Museo di Ludovico Moscardo nobile Veronese*, Padova, 1656, p. 17.

65. R. de Hooghe, *Hieroglyphica*, Amsterdam, 1735, p. 1.

66. G. Marcel, *Histoire de l'origine et des progrez de la monarchie françoise*, I, Paris, 1686, pp. 40 sg.

67. Si veda J. Spon, *op. cit.*, p. 300.

68. V. Cartari, *op. cit.*, ed. 1615, fig. a p. 109.

69. E. Vico, *Le imagini delle Donne Auguste*, Venezia, 1557, fig. a p. 98.

70. La figura di Vico che tiene due cordoni nelle mani aperte deriva da una medaglia; riprodotta nel volume di Cartari, accanto al brano che parla della statua scoperta ai tempi di Leone X, venne scambiata con quest'ultima .

71. *Saturnali*, I, 20, 18.

72. Gregorio di Tours, *Liber miraculorum aliaque opera minora*, III, *Vita S. Simplici*, cap. LXVIII, « De Simulacro Berecynthiae ». Berecinzia, dea dei druidi, fu identificata con Cibele o la Madre degli Dei, si veda B. de Chasseneux, *Catalogus Gloriae Mundi*, Lione, 1546, p. 294.

73. G. Marcel, *op. cit.*, p. 37.

74. G.J. Vossius, *De theologia gentili*, Amsterdam, 1641, p. 279.

75. E. Schede, *op. cit.*, p. 236.

76. B. de Chasseneux, *op. cit.*, *pars* II, *consideratio* 17, fol. 252v.

77. S. Roulliard, *Parthénie ou Historie de la très auguste Église de Chartres*, Paris, 1609, pp. 12 sg., 83, 95.

78. Ms. 1027 della Biblioteca di Chartres, edito a cura di De Lepinois e L. Merlet in *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*, I, Chartres, 1861. Si veda M. Jusselin, *Les Traditions de l'église de Chartres, Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loire*, XIV, 1914, pp. 5-20.

79. La storia della croce scoperta fra i geroglifici del tempio di Serapide fu narrata da Rufino (331-420), Sozomeno (384-425), Socrate Scolastico (379-440) e Cassiodoro (480-575). Venne poi riesumata dalla Suda (X o XI secolo), da Niceforo Callisto (XIV secolo) e Marsilio Ficino. Si veda *Ecclesiasticae historiae autores*, Basilea, 1568, pp. 197, 374, 678; A. Cassiodoro, *Historia ecclesiastica*, IX, 29 (Migne, *P.L.*, 69, col. 1144), N. Callisto, *Historia ecclesiastica*, XII, 26 (Migne, *P.G.*, 146, col. 826-827). Si veda anche Giusto Lipsio, *De cruce libri tres*, Anversa, 1594, e J. Bosio, *La trionfante e gloriosa croce*, Roma, 1610.

80. Sant'Epifanio, *De Prophetarum vita*, Basilea, 1529, p. 15. Per i rapporti iconografici tra il gruppo Iside-Horos e quello della Vergine col Bambino nell'arte cristiana, si veda H.M. Müller, *Isis mit dem Horuskinde, eine Beitrag zur Ikonographie der stillenden Gottesmutter im hellenischen und römischen Aegypten*, « Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst », XIV, 1963, pp. 7-38; *The Importance of Isis for the Fathers*, « Studia patristica VIII, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », XCIII, Berlin, 1966, pp. 143-144.

81. Pelbartus de Themeswar, *Stellarium Coronae gloriosissimae Virginis*, Lione, 1495, e Venezia, 1586, p. 140.

82. P. Canisius, *De Maria, Virgine incomparabili...*, Ingolstadt, 1577, p. 153.

83. P. Lescalopier, *Humanitas Theologica*, Parigi, 1660, cap. X, « Carnutum Dea Virgo Paritura », pp. 720-722, riprodotto integralmente in J.G. Frick, *Commentatio de Druidis*, Ulm, 1744, pp. 98-100.

84. R. Merlet, *La cathédrale de Chartres et ses origines*, « Revue archéologique », II, 1902, p. 9. Sulla storia di Notre-Dame-de-sous-Terre, si veda Y. Delaporte, *Les Trois Notre-Dame de la cathédrale de Chartres*, Chartres, 1965².

85. B. de Montfaucon, *Supplément au livre de l'Antiquité expliquée*, II, Paris, 1724, pp. 222 sg., tav. LIX.

86. J. Martin, *op. cit.*, I, p. 219-228.

87. Eusebio, *Preparazione evangelica*, I, 9, 1-4, ed. K. Mras, Berlin, 1954.

88. B. de Montfaucon, *Supplément*, tav. XLIII.

89. Abbé A. Banier, *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, V, Paris, 1739, libro VI, « Des Dieux des Gaulois », pp. 370 sg.

90. Caylus, *op. cit.*, II, 1756, pp. 378-380.

91. J.-A. Piganiol de la Force, *Description de Paris*, I, Paris, 1752, p. 3.

92. J. Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, II, Paris, 1754, p. 452; VI, 1755, pp. 38-39; VII, 1757, p. 1.

93. Si veda J. Vanuxen, *L'Abbé Lebeuf et l'étude méthodique des monuments du Moyen Âge, Publication de la Société des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne*, Auxerre, 1963, pp. 17 sg.

94. *Ibidem*. Si veda anche, dello stesso autore, *The Theories of Mabillon and Montfaucon on the French Sculpure of the Twelfth Century*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XX, 1957, p. 54.

95. S. Pelloutier, *Histoire des Celtes et particulièrement des Gaulois et des Germains*, V, Paris, 1771, p. 14.

96. Si veda, sopra, il capitolo 1.

5. L'ISIDE GERMANICA

1. C. Tacito, *De moribus Germanorum*, IX (trad. it. C. Giussani, Milano, 1944).

2. Diodoro Siculo, *Biblioteca*, I, 27, 5.

3. *Ottonis Phrisingensis episcopi... Rerum ab origine mundi*, Strasburgo, 1515, capp. XI e XV, foll. V e Vv. La cronaca si chiude nell'anno 1146.

4. Sant'Agostino, *De civitate Dei*, XVIII, 3 (Migne, *P.L.*, 41, col. 563).

5. Rufino d'Aquileia, *Storia ecclesiastica*, XI, 23.

6. Isidoro di Siviglia, *Etymologiarum libri*, VIII, 11 (Migne, *P.L.*, 82, col. 323, par. 391, 85).

7. Petrus Comestor, *Historia scholastica*, *Liber Genesis*, LXX (Migne, *P.L.*, 198, col. 1112).

8. *Chronicon abbatiae Sancti Trudoni lib. 12*, in Dom Luc d'Achery, *Spicilegium*, VII, Parigi, 1666, pp. 501-505 (II, pp. 704-705 della nuova edizione, Parigi, 1723); *Chroniques de l'abbaye de Saint-Trond*, a cura di C. de Borman, I, Liège, 1877, pp. 222-223.

9. Si veda Apuleio, *Metamorfosi*, XI, 16.

10. Il collegamento è stato proposto da J.-A. Delaure, *Des Cultes qui ont amené l'idolâtrie ou l'adoration*, cit., p. 405, ed è stato ripreso da J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin, 1877, s.v. « Isis ». M.L. Gerschel ci segnala inoltre R. Munch, *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg, 1937, p. 126, e J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin, 1956, I, p. 472.

11. J. Gronovius, *Thesaurus Graecarum Antiquitatum*, III, Leida, 1698, n. 5555.

12. Conrad von Lichtenau (attribuito a), *Chronicum abbatis urspergensis*, Strasburgo, 1538, pp. III e CCCVIII, e *Ein auserlesene Chronik von Anfang der Welt*, Strassburg, 1539, foll. V e DX. La cronaca si chiude nel 1230.

13. B.N., ms. lat. 12838; si veda, sopra, il capitolo 3.

14. Nell'edizione latina del 1538 (p. CCCVIII):

QUEM MALE POLLUERAT CULTURA NEFARIA DUDEM
GALLUS MONTICULUM HUNC TIBI CISA TULIT

15. C. Peutinger, *Sermones convivales de mirandis Germaniae antiquitatibus*, Strasburgo, 1506, s.p., e Augusta, 1789, pp. 23 sg. Il brano è riprodotto in S. Schard, *Rerum Germanicarum scriptores*, I, Basilea, 1574, p. 408.

16. A. Althamer, *Scholia in Cornelium Tacitum*, Norimberga, 1529, p. 15.

17. A. Althamer, *Commentaria in P. Cornelii Taciti*, Norimberga, 1536, p. 116.

18. G. Pictorius, *Theologia mythologica...*, Anversa, 1532, fol. 37v.

19. Si veda S. Münster, *Beschreibung der Länder*, Basel, 1544, p. CDXVII, e *La Cosmographie universelle*, Bâle, 1556, p. 674.

20. F. de Belleforest, *La Cosmographie universelle*, Paris, 1575, p. 881.

21. J. Schöpper, *Newe Chorographia und Histori Teutscher Nation*, Frankfurt am Main, 1582, p. 318.

22. M. Welser, *Augspurgische Chronica*, Frankfurt am Main, 1595, p. 4, e *Antiqua monumenta*, Francoforte sul Meno, 1595, p. 13.

23. E. Schede, *De Diis germanis*, Amsterdam, 1648, p. 155; M.D. Omeis, *Dissertatio de Germanorum veterum theologia et religione pagana*, Altdorf, 1693, p. 14; B.G. Struvius, *Corpus historiae germanicae*, Jena, 1730, p. 23; P. von Stetten, *Geschichte der Stadt Augsburg*, I, Frankfurt am Main, 1743, p. 4; si veda inoltre W. Drexler, *Der Kultus der aegyptischen Göttheiten in den Donauländern*, Leipzig, 1890, p. 15.

24. A. Althamer, *op. cit.*, p. 15 dell'edizione del 1529 e p. 116 dell'edizione del 1536. Il brano è riportato in tedesco da J. Schöpper, *op. cit.*, p. 318.

25. G. Fabricius, *Itinerum liber*, Basilea, 1540, p. 57.

26. J. Turmair-Aventin, *Chronica*, Francoforte sul Meno, 1566, fol. XXXVII; si veda anche l'ed. di Ingolstadt, 1554.

27. M. Crusius, *Annales Suevici*, Francoforte sul Meno, 1595, p. 4.

28. C.F. Paullini, *Rerum et antiquitatum germanicorum sintagma*, Francoforte sul Meno, 1698, p. 2.

29. J. Binhard, *Neuwe volkommene thüringische Chronica*, Leipzig, 1613, fol. e.

30. S. Ritter, *Cosmographia prosometrica*, Augusta, 1619, p. 706.

31. M.D. Omeis, *op. cit.*, p. 15.

32. H. Husan, *Horarum succisivarum sive imaginum mosaicarum libri duo*, Rostock, 1577, p. 44.

33. Citato da J. Binhard, *op. cit.*, fol. e.

34. I.G. Boehme, *De Iside Suevis olim culta ad loc. Taciti de Mor. Ger. cap. IX exercitatio posterior*, Lipsia, 1748, p. 29.

35. E. Schede, *op. cit.*, p. 154.

36. M.D. Omeis, *op. cit.*, p. 15.

37. S. Münster, *op. cit.*, ed. 1556, libro III, cap. CXXIX, p. 486. La descrizione di Ruffach è dovuta a C. Pullican e C. Lycosthène (Wolffhart).

38. J.B. Plantin, *Helvetia antiqua et nova*, Berna, 1656, cap. XXI, p. 169.

39. Arriano, *Ponti Euxini et maris Erythraei Periplus*, Ginevra, 1577, pp. 12, 88 e 158.

40. Ph. Cluver, *Germaniae antiquae libri tres. Adjectae sunt Vindelicia et Noricum*, Leida, 1616, p. 23.

41. Abbé de Fontenu, *Diverses conjectures sur le culte d'Isis en Germanie, à l'occasion de ces paroles de Corneille Tacite: Pars Suevorum et Isidi sacrificat, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, V, 1721, pp. 80 sg.

42. K. Simrock, *Handbuch der deutschen Mythologie*, Bonn, 1887, p. 373.

43. J. Turmair-Aventin, *op. cit.*, fol. XXXV.

44. M. Crusius, *op. cit.*, p. 4; E. Schede, *op. cit.*, p. 155.

45. O. Rudbeck, *Atlantica sive Manheim*, Uppsala, 1689, si veda la parola «Isis» nell'*Index*.

46. *Ibidem*, pp. 477 sg.; per la citazione di Plutarco si veda *De Iside et Osiride*, XXXIV (364D).

47. *Ibidem*, p. 212, fig. 31, e p. 446.

48. *Ibidem*, p. 211, fig. 35, e F. Perrier, *Segmenta nobilium signorum*, Roma, 1638, tav. LIII, 4, attualmente nel Museo Capitolino. Da confrontare col dipinto delle Logge Vaticane (1518-1519), scuola di Raffaello, *ibidem*, tav. LIV.

49. O. Rudbeck, *op. cit.*, pp. 580, 655 sg., cap. X, « De Tympanis Laponitis », figg. 277 e 280.

50. I.G. Scheffer, *Laponica*, Francoforte sul Meno, 1673.

51. L. Pignoria, *Mensa Isiaca*, Amsterdam, 1670.

52. O. Rudbeck, *op. cit.*, p. 275, fig. 56; L. Pignoria, *op. cit.*, fig. a p. 9.

53. Claude Bérard, *Genèse de la Fortune*, in *Fortune*, catalogo della mostra presso il museo dell'Elysée, Lausanne, 1981-1982, p. 33, fig. 6. Dracma in bronzo, 142-149, museo di Basilea.

54. Fortuna con vela, *ibidem*, pp. 52 sg.

55. O. Rudbeck, *op. cit.*, p. 444.

56. J. Turmair-Aventin, *op. cit.*, ed. lat. 1554, p. 117, ed. ted. 1566, fol. CLIXX.

57. P.B. Apianus e B. Amantius, *Inscriptiones sacrosantae vetustatis*, Ingolstadt, 1534, CCCLXXXI, CCCLXXXV, CCCCI, CCCCXXXXIII.

58. J. Stumpf, *Gemeiner löblicher Eydgnoschaft Stellen, Landen und Völkern Chronicwirdiger Thaaten Beschreibung*, Zürich, 1587, foll. XVIII e CCCCXLV, e *Schweitzer Chronik*, Zürich, 1606, pp. 54 e 504.

59. J.B. Plantin, *op. cit.*, p. 169, cap. « De Helvetiorum religione ».

60. J. Gruter, *Inscriptiones antiquae totius orbis romani in corpus absolutissimum redactae*, Heidelberg, 1602-1603, LXXX, 9.

61. E. Schede, *op. cit.*, pp. 154 sg.

62. Irenicus (Franz Friedrich, detto), *Germaniae exegeses*, XII, Norimberga, 1518, fol. CCXVI.

63. I. Willich, *In Cornelii Taciti equitis romani Germaniam commentaria*, Francoforte sul Meno, 1551, cap. XV, s.p.; ed. 1610, p. 475; M.D. Omeis, *op. cit.*, p. 15.

64. M. Zeller, *Itinerarium Germaniae*, s.l., 1632, p. 630.

65. J.S. Friese, *Miphlezethem Emmentzheimensiam*, Wittenberg, 1701, e *Dissertatio altera de Miphlezeth Emmentzheimensiam*, Wittenberg, 1705.

66. J.H. Falckenstein, *Antiquitates Nordgavienses*, I, Einstadt, 1733, pp. 87 sg., tav. III.

67. G.J. Vossius, *De theologia gentili*, Amsterdam, 1641, e 1668, p. 279.

68. Si veda Tacito, *op. cit.*, IX, XL (ed. M. Winterbottom, R.M. Ogilvie, Oxford, 1975).

69. G. Marcel, *Histoire de l'origine de la monarchie françoise*, I, Paris, 1686, p. 42. Si veda, sopra, il capitolo 4.

70. J.D. Schoepflin, *Alsatia illustrata*, Colmar, 1751, tav. X.

71. L. Beger, *Thesauri Brandenburgici*, III, Colonia, 1750, pp. 300 sg.

72. J. Aschbach, *Über die römischen Militärstationen in Ufer-Noricum*, « Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlicher Akademie der Wissenschaft », XXXV, 1860, pp. 11 e 26.

73. R. Arnoldi, *Römischer Isiskult an der Mozel*, « Jahrbücher des Vereins für Alterthumsfreunden im Rheinland », LXXXII, 1889, pp. 32-52.

74. Ch. Walz, *Das Münz- und Antikenkabinet der Universität Tübingen, ibidem*, X, 1847, p. 70.

75. L. Lersch, *Isis und ihr heiliges Schiff, Elfenbeinrelief im Aachener Münster*, *ibidem*, IX, 1846, pp. 100 sg.; J. Strzygowski, *Der Dom zu Aachen*, Leipzig, 1904, p. 11, fig. 8; W.F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz, 1952, n. 72.

76. J. Lersch, *op. cit.*, p. 115.

77. H. Schaffhausen, *Über den römischen Isisdienst am Rhein*, «Jahrbücher des Vereins für Alterthumsfreunden im Rheinland», LXXVI, 1883, pp. 31-62; F. Fremersdorf, *Die Denkmäler des römischen Köln*, II, Köln, 1950, tav. 36. La statua, in calcare, si trova attualmente nel Römischgermanischer Museum, n. 29305 dell'Inventario.

78. J. Klinkenberg, *Das römische Köln, Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz*, ed. P. Clemen,VI, 2, Düsseldorf, 1906, p. 254.

79. O. Doppelfeld, *Grabung der Kölner St. Ursula, Rheinische Kirchen in Wiederbau*, M. Gladbach, 1951, pp. 65-69.

80. N. Rahtgens, *S. Ursula*, in *Die kirchlichen Denkmäler der Stadt Köln, Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz*, ed. P. Clemen, VII, 3, Düsseldorf, 1934, p. 28; F. Jostes, *Sonnenwende, Forschungen zur germanischen Religions- und Sagensgeschichte*, Münster, 1926, I, p. 172, II, pp. 142, 397, 534.

81. Si veda G. Lafaye, *Histoire des cultes des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte*, Paris, 1884.

6. L'OSIRIDE ITALO-GERMANICO

1. J. Turmair-Aventin, *Chronica*, Ingolstadt, 1554, e Francoforte sul Meno, 1566, fol. XXXIV^v sg.

2. Si veda Diodoro Siculo, *Biblioteca*, I, 18, 1-2; 20.

3. Arriano, *Ponti Euxini et maris Erythraei Periplus*, ed. Stucki, Ginevra, 1577, p. 174.

4. *Ibidem* (= Ausonio, libro XIX, epigramma 28):

Illyricis regnator aquis, tibi, Nile, secundus,
Danuvius laetum profero fonte caput.

5. G. Nanni, *De futuris christianorum triumphis...*, Genova, 1480, e *Glosa super Apocalipsim de statu Ecclesiae ab anno salutis*, Colonia, 1482.

6. Sulla bibliografia di Nanni da Viterbo e le polemiche sorte intorno alla sua opera si veda J.-P. Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, IX, Paris, 1730, pp. I-II.

7. G. Nanni, *Commentaria super opera diversorum auctorum ab antiquitatibus loquentium*, Roma, 1498.

8. Parigi, 1512 e 1515, Basilea, 1545 e 1552, Anversa, 1545... I testi degli autori antichi raccolti da Nanni furono pubblicati senza commenti a Parigi nel 1509 e nel 1510, a Basilea nel 1530... Poiché nella prima edizione dei *Commentaria* le pagine non sono numerate, i nostri rinvii si riferiscono all'edizione parigina del 1512 (*Antiquitatum variarum*, vol. XVII).

9. F. Sansovino, *Le Antiquità di Beroso Chaldeo sacerdote e d'altri scrittori*, Venezia, 1583.

10. D. Godefroy, *Antiquae historiae ex XXVII authoribus contextae libri VI*, Basilea, 1590.

11. Per il brano di Beroso ci siamo serviti dell'edizione senza commenti di Nanni, *Berosus Babylonicus, de Antiquitatibus...*, Parigi, 1509. Per l'insieme dei testi si veda G. Nanni, *Commentaria*, Parigi, 1512, foll. CXXXII sg.

12. G. Nanni, *Commentaria*, fol. LXI.

13. Si veda Dionigi d'Alicarnasso, *Antichità romane*, I, 35, 2-3.

14. G. Nanni, *Commentaria*, foll. XXVI sg.

15. Plinio, *Naturalis historia*, VII, 56, 192.

16. Macrobio, *Saturnali*, I, 21, 12.

17. *Ibidem*, I, 24, 14-15;

18. P. Valeriano, *Hieroglyphica*, Basilea, 1561, fol. 246^A. Si veda, nel capitolo seguente, la fig. 97.

19. Erodoto, *Storie*, II, 102.

20. G. Nanni, *Commentaria*, foll. XX^v, CXXV e CLXXI.

21. Plinio, *op. cit.*, VII, 66, 191.

22. P. Valeriano, *op. cit.*, Basilea, 1556, foll. 155^v, 230^v, 376A.

23. K. Giehlow, *Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance*, «Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen der Allerh. Kaisershauses», XXXII, 1915, pp. 41-46.

24. A. Agustin, *Dialogos de Medallas inscripsiones y otras antiguedades*, Tarragona, 1587, p. 448.

25. C. Ricci, *Pinturicchio*, Perugia, 1912.

26. A. Schmarsow, *Pinturicchio im Rom*, Stuttgart, 1887, p. 341.

27. K. Giehlow, *op. cit.*, pp. 44-45, e E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenaghen, 1961, p. 63.

28. *A Descriptive Catalogue of he Latin Manuscripts in the John Raylands Library at Manchester*, Manchester, 1921. Il frontespizio è stato riprodotto da N. Pevsner, *The Egyptian Revival*, in *Studies of Art, Architecture and Design*, cit., p. 223.

29. Si veda A. Lhotsky *Apis, Colonna Fabeln und Theorien über die Abkunft der Habsburger*, «Mitteilungen der Österreichichen Instituts für Geschichtenforschung», LV, 1942, pp. 187 sg.

30. Londra, National Gallery; si veda O. Kurz, *Filippino Lippi's Worship of the Apis*, «The Burlington Magazine», 1947, pp. 145-147; pp. 145-147; G. Robertson, *The Worship of Apis*, *ibidem*, p. 228.

31. Petrus Comestor, *Historia scholastica, Liber Exodi*, cap. IV (Migne, *P.L.*, 198, col. 1143).

32. R. Eisler, *Apis or Golden Calf?*, «The Burlington Magazine», 1948, pp. 58-59. L'accostamento tra Api e il Vitello d'Oro era stato osservato da V. Cartari, *Le Imagini degli Dei degli Antichi*, Venezia, 1550, p. 37.

33. N. Pevsner, *op. cit.*, p. 216.

34. P. Crinito, *Commentarii de honesta disciplina*, Firenze, 1504, XXIV, XII, p. 360 (P. Crinito, *De honesta disciplina*, a cura di C. Angeleri, Roma, 1955, p. 460).

35. B. Rhenanus, *Rerum Germanicorum libri tres*, Basilea, 1531, p. 40.

36. G.J. Vossius, *De historicis latinis libri tres*, Leida, 1623, pp. 550 sg.

37. J.-P. Niceron, *op. cit.*, IX, pp. 1 sg.

38. Si veda L. Alberti, *Descrittione di tutta Italia*, Bologna, 1550, foll. I sg.

39. F. de Belleforest, *La Cosmographie universelle*, cit., I, p. 557.

40. Th. Raynaud, *Erotemata de malis ac bonis libris*, Lione, 1653, p. 269.

41. T. Mazza, *Opusculum apologeticum quo Fr. Joannes Annius Viterbensis*, Verona, 1673.

42. D. Ropaligero Liviano, *I Goti illustrati... incertavi l'apologia per F. Giovanni Viterbese*, Verona, 1679.

43. Si veda G. Doutrepont, *Jean Lemaire de Belges et la Renaissance*, Bruxelles, 1934.

44. J. Lemaire de Belges, *Les Illustrations des Gaules et singularitez de Troye*, 1512, foll. B I sg. Una seconda edizione uscì a Lione nel 1549.

45. S. Roulliard, *Histoire de Melun*, cit., p. 34.

46. Si veda K. Giehlow, *op. cit.*, e E. Iversen, *op. cit.*, p. 77.

47. C. Peutinger, *Sermones convivales*, 1506, cit., si veda l'edizione di Augusta del 1789, pp. 23 e 24.

48. G. Nanni, *Commentaria*, fol. CXV.

49. J. Naucler, *Memorabilium omnis aetatis et omnium gentium chronici commentarii*, Tubinga, 1516, fol. XI.

50. S. Franck, *Germania, Chronica der Teutschen*, Bern, 1539, fol. I.

51. A. Althamer, *Scholia in Cornelium Tacitum*, cit., p. 27.

52. Diodoro Siculo, *Biblioteca*, I, 20, 3-4.

53. Si veda Eusebio Panfilo, *Preparazione evangelica*, II, 1, 7.

54. Plinio, *op. cit.*, XXII, 82, 164.

55. B. Waldis, *Ursprung der 12 ersten Könige Deutscher Nation*, Nürnberg, 1543.

56. M. Holtzwart, *Eikones cum brevissimis descriptionibus... veteris Germaniae Heroum*, s.l., 1573.

57. M. Quade, *Memorabilia mundi*, Colonia, 1601.

58. I. Willich, *In Cornelii Taciti Germaniam Commentaria*, Francoforte sul Meno, 1551, pp. 425, 472; si veda anche S. Schard, *Rerum Germanorum scriptores*, Basilea, 1575, pp. 19 sg.

59. M. Crusius, *Annales Suevici*, cit., pp. 2 sg., 46 sg.

60. Eusebio Panfilo, *Chronicon*, foll. 20 e 29, Parigi, 1512 (28b, 43b, ed. R. Helm, Berlin, 1956).

61. C. Mecker von Balgheim, *Chronika oder Beschreibung der fürnembesten gedenkwürdigen Thaten und Geschichten von Anfang der Welt...*, Konstanz, 1597, p. 17.

62. M.D. Omeis, *op. cit.*, p. 16.

63. J.U. Pregizer, *Suevia et Wirtenbergia sacra*, Tubinga, 1716, p. 195. Dello stesso autore si veda *Regna Gentesque in Europa principes ex Suevis*, Tubinga, 1684.

64. Tacito, *De moribus Germanorum*, II

65. G. Nanni, *Commentaria*, foll. CX[v] sg.

66. Si veda F. Gotthelf, *Das deutsche Altertum in den Anschaungen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts*, « Forschungen zur neueren Literaturgeschichte », 13, Berlin, 1900, pp. 6 sg.

67. Eusebio Panfilo, *Chronicon*, fol. 8; *Filii Gomer: Aschani unde gentes gothicae*; san Gerolamo, *Opera*, Basilea, 1535, si veda *Index*: « ab Aschnaz descendunt Germani ».

68. A. Althamer, *op. cit.*, p. 52.

69. R. de Belleforest, *op. cit.*, I, p. 881.

70. Th. Hock, *Schönes Blumenfeld*, Lignitz, 1601, cap. LXXXXI, si veda M. Roch, *Neudrucke deutscher Literaturwerke der XVI und XVII Jahrh.*, Halle, 1899, pp. 135 sg.

71. C. Tacito, *op. cit.*, IX.

72. M.A. Lucano, *Pharsalia*, I, 444-5.

73. J. Schöpper, *op. cit.*, pp. 314 sg. Lo stesso accostamento si ritrova in W. Camden, *Britannia*, Londra, 1587, pp. 16-17; trad. inglese, *Britain*, London, 1610, p. 17.

74. Ph. Cluver, *Germaniae antiquae libri tres*, Leida, 1616, pp. 81 e 221.

75. Cicerone, *De natura deorum*, III, 22.

76. Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, I, 9 (p. 53, ed. L. Bethmann - G. Waitz, *Monumenta Germaniae Historica; Scriptores Rerum Longobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannover, 1878).

77. Goffredo di Viterbo, *Pantheon*, pars XVII (Migne, *P.L.*, 198, col. 932).

78. G.J. Vossius, *De theologia gentili*, cit., pp. 1, 220, 225, 231, 273, 278, si veda anche l'*Index*.

79. Si veda Eusebio Panfilo, *Preparazione evangelica*, I, 10, 14. Si veda anche l'edizione di Parigi del 1628, p. 36, e R. Cumberland, *Sanchoniatho's Phoenician History*, London, 1720.

80. Rufino d'Aquileia, *Storia ecclesiastica*, XI, 23.

81. Nonno, *Dionysiaca*, IV, 270.

82. A. Lenoir, *Musée des Monumens français*, cit., II, pp. 38-41; si veda, sopra, il capitolo 1.

83. Filone d'Alessandria (l'Ebreo), *De Vita Mosis*, Basilea, 1554, p. 6.

84. N. Caussin, *Symbolica Aegyptiorum sapientia*, Parigi, 1634, prefazione.

85. J. Eusebio Nieremberg, *De origine sacrae scripturae libri duodecim*, Lione, 1641, pp. 31, 82.

86. Il frammento di Artapano ci è stato tramandato da Alessandro Poliistore e da Eusebio, *Preparazione evangelica*, IX, 27, 3-4.

87. S. Bochart, *Geographiae sacrae pars prior, Phaleg seu de Dispersione gentium et terrarum divisione facta in aedificatione turris Babel*, Caen, 1646, p. 751.

88. E. Stillingfleet, *Origines sacrae*, London, 1662, pp. 404 sg.

89. L. Beurrier, *Speculum christianae religionis in triplici lege naturali, mosaica et evangelica*, Parigi, 1666, pp. 237 e 309.

90. P.-D. Huet, *Demonstratio evangelica*, Parigi, 1679 e 1690. Sull'opera di Huet si veda A. Dupront, *P.-D. Huet et l'exégèse comparative au XVII[e] siècle*, Paris, 1930.

91. W. Ch. Kriegsmann, *Conjectaneorum de Germanicae gentis origine, ac conditore Hermete trismegisto... liber unus*, Tubinga, 1684.

92. Cicerone, *op. cit.*, III, 22.

93. M.D. Omeis, *op. cit.*, p. 14.

94. J. Ch. Vetter, *Cornelii Taciti Germanorum recensuit*, Erlangen, 1714, pp. 12 e 51.

7. L'EGITTO NELLE INDIE ORIENTALI

1. P.-D. Huet, *Demonstratio evangelica*, cit., p. 102.

2. L. Pignoria, *Discorso intorno le Deità dell'Indie Orientali e Occidentali*, in appendice a V. Cartari, *Imagini degli Dei degli Antichi*, Padova, 1615, pp. I-LXIII; si veda in proposito J. Seznec, *Un essai de mythologie comparée du début du XVII[e] siècle*, « Mélanges d'archéologie et d'histoire », t. 48, 1931, pp. 268-281.

3. *Viaggi di Pietro della Valle*, III, Roma, 1658.

4. Diodoro Siculo, *Biblioteca*, I, 19,7-8; 20,1

5. Erodoto, *Storie*, II, 102-110.

6. Diodoro Siculo, *op. cit.*, I, 55, 3-8.

7. Si veda Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, III, 14; VI, 19; III, 19. Qui citiamo dall'ed. ital. a cura di Dario Del Corno, Milano, 1978.

8. Sulla personalità e l'opera di A. Kircher si veda H. Cordier, *Notes pour servir à l'histoire des études chinoises en Europe*, Paris, 1886, pp. 399-429; H. Leclercq, s.v. « Kircher », in Dom Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, VIII, pp. 772-805; J. Gutmann, *Athanasius Kircher (1602-1680) und das Schoepfungs- und Entwicklungsproblem*, Würzburg, 1938; B. Szczesniak, *Athanasius Kircher's China Illustrata*, « Osiris », X, 1952, pp. 385-411.

9. A. Kircher, *Prodromus coptus sive aegyptiacus*, Roma, 1636, cap. IV, « De Expeditione Aegyptorum in India » p. 121.

10. A. Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, I, 1, Roma, 1652, pp. 414 sg.

11. A. Kircher, *China illustrata*, Amsterdam, 1667, pars III, cap. IV, « Costumi e usanze dei Brahmani », pp. 151 sg.

12. A. Kircher, *China illustrata*, pars III, cap. III, p. 147.

13. Marco Polo, *De regionibus orientalibus libri III*, Colonia, 1671, III, pp. 28 e 30.

14. Filostrato, *op. cit.*, III, 15, 4; cfr. Kircher, *China illustrata*, pars III, cap. IV, p. 146.

15. H. Roth, *Relatio rerum notabilium regni Mogor in Asia*, Aschaffenburg, 1665.

16. Si veda Diodoro Siculo, *Biblioteca*, X, 14, 1-3.

17. A. Kircher, *China illustrata*, pars III, cap. IV, p. 151.

18. P.-D. Huet, *Demonstratio evangelica*, cit., pp. 98-99.

19. P.-D. Huet, *Histoire du commerce et de la navigation des anciens peuples*, Paris, 1716, pp. 25 e 37.

20. F. Catrou, *Histoire générale de l'empire Mogol...*, La Haye, 1708, p. 54.

21. (Veyssière) de la Croze, *Histoire du Christianisme des Indes*, La Haye, 1724, libro VI, « De l'Idolâtrie des Indes », pp. 424 sg.

22. A. Rogerius, *La porte ouverte pour parvenir à la connoissance du paganisme... de la religion et du service divin des Brahmanes*, Amsterdam, 1670.

23. Si veda *Ecclesiasticae historiae autores*, Basilea, 1562, p. 374; *Socratis historiae ecclesiasticae*, V, XVII, e p. 678; *Sozomeni historiae ecclesiasticae*, VII, XV.

24. E. Fourmont, *Réflexions sur l'origine des anciens peuples*, Paris, 1747, libro I, sez. 3, capp. XIII e XVII, pp. 103 sg., 140 sg.

25. J. Marsham, *Chronicus canon aegyptiacus, ebraicus, graecus et disquisitiones*, Londra, 1672, pp. 353 sg.

26. Si veda Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*, VIII, 6, 4.

27. M. Mercati, *Degli obelischi di Roma*, Roma, 1589, pp. 394-395.

28. J.-B. Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle à Monsieur le Dauphin*, Paris, 1681, pp. 25 e 464.

29. Nonno, *Dionysiaca*, si veda l'edizione a cura di H.J. Rose, L.R. Lind, traduzione di W.H.D. Rouse, Loeb Classics, London, 1955.

30. I. Newton, *Abrégé de la Chronologie et observations sur la chronologie de M. Newton*, par le traducteur (N. Fréret), Paris, 1725.

31. I. Newton, *Réponse aux observations sur la chronologie de M. Newton*, Paris, 1726.

32. I. Newton, *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, London, 1728; *La chronologie des anciens royaumes corrigée*, Paris, 1728, e *Abrégé de la chronologie...*, Genève, 1743, e trad. italiana, Venezia, 1757.

33. Si veda I. Newton, *La chronologie*, cit., Paris, 1778, pp. 87 sgg., 207-208.

34. D. Petau, *Uranologion sive systema variorum authorum qui de sphaera ac sideribus eorumque motibus graece commentati sunt*, Parigi, 1630, e *Opus de Doctrina Temporum*, Parigi, 1627.

35. Giuseppe Flavio, *op. cit.*, VIII, 10, 2, p. 253; VIII, 10, 3, p. 260.

36. H. Prideaux, *Marmora oxoniensia ex Arundellianis Seldenianis...*, Oxford, 1676, p. 158.

37. Queste tesi sono sviluppate in un libro postumo: N. Fréret, *Défense de la chronologie fondée sur les monumens de l'histoire ancienne contre le système chronologique de Newton*, Paris, 1758.

38. E. Souciet, *Recueil de dissertations critiques*, II, *Cinq dissertations contre la chronologie de Newton*, Paris, 1726.

39. W. Warburton, *The Divine Legation of Moses demonstrated*, II, London, 1742, pp. 210 sg.

40. F.S. Schmidt, *Dissertation sur une colonie égyptienne établie aux Indes*, Berne, s.d.; si veda, dello stesso autore, *Dissertatio de Zodiaci nostri origine aegyptia*, Berna, 1760.

41. Arriano, *Expeditionis Alexandri libri septem et historia Indica*, a cura di J. Gronovius, Leida, 1704, p. 320.

42. Si veda, sopra, il capitolo 5.

43. P.E. Jablonski, *Pantheon Aegyptiorum*, cit., III, Prolegomena, p. LXXXII.

44. Clemente Alessandrino, *Stromata*, III, 7, 60, 3.

45. P.-D. Huet, *Demonstratio evangelica*, cit., p. 98.

46. Pietro della Valle, *op. cit.*, p. 83. Il riferimento è tratto da Jablonski, *op. cit.*, p. LXXX.

47. R. Clayton, *Remarks on the Origin of Hieroglyphics*, London, 1753, p. 124.

8. L'EGITTO IN CINA

1. A. Kircher, *China illustrata*, cit., pars III, cap. I, pp. 131 sg.

2. N. Trigault, *De christiana expeditione apud Sinas*, Augusta, 1615, e *Histoire de l'expédition chrétienne au Royaume de la Chine, tirée des commentaires du P. Matthieu Riccius*, Lyon, 1616, pp. 166, 174, 178, 181 e 187.

3. A. Kircher, *China illustrata*, cit., fig. a p. 131, la didascalia che accompagna l'incisione (*Pagodes Indorum numen*) è erronea. I personaggi della scena dell'adorazione di Confucio sono indubbiamente cinesi.

4. P. du Jarric, *Histoire des choses plus mémorables advenues tant en Indes Orientales que autres pays de la découverte des Portugais...*, III, Bordeaux, 1614, libro V, p. 445.

5. A. Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, cit., I, p. 402.

6. M. Martini, *Novus atlas sinensis*, L'Aia, 1655, fol. 57.

7. A. Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, cit., p. 407; *China illustrata*, cit., p. 142.

8. F. De Belleforest, *La Cosmographie universelle*, cit., II, p. 1733.

9. L. de Guzman, *De las missiones*, I, Alcalà, 1601, p. 399.

10. Giamblico, *De mysteriis Aegyptiorum*, Roma, 1556, cap. II. Si veda anche Cuper, *Harpocrates seu explicatio imagunculae argenteae antiquissimae ex Aegyptiorum instituto solem repraesentantis*, Amsterdam, 1676.

11. Plutarco, *De Iside et Osiride*, XI [355C], trad. it. cit., p. 67.

12. A. Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, cit., I, figg. alle pp. 404 e 406.

13. A. Kircher, *China illustrata*, figg. alle pp. 138 e 140.

14. C.-F. Menestrier, *Symbolica Dianae ephesiae statua*, Roma, 1657.

15. Ch. Borrus, *Relatione della nuova missione... al regno della Cocincina*, Roma, 1631, p. 146.

16. P. du Jarric, *op. cit.*, II (1619), pp. 519 e 551.

17. N. Trigault, *op. cit.*, p. 38.

18. A. Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, cit., III (1654), pp. 12 sg.; *Veterum sinicorum characterum anatomia* e *China illustrata*, pars V, cap. II, pp. 227 sg.

19. A. Semedo, *Relatione della grande monarchia della Cina*, Roma, 1643, e *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, Paris, 1645, p. 49.

20. Si veda V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, 1932, pp. 252 e 351, e soprattutto M.V.-David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, 1965, p. 60, che mette perfettamente a fuoco il problema.

21. L. Beurrier, *Speculum christianae religionis in triplici lege naturali, mosaica et evangelica*, Parigi, 1666, lib. II, capp. XIII, XIV, XX, pp. 230, 257 sg.

22. M. Martini, *Sinicae historiae decas prima*, Monaco, 1658.

23. A. Kircher, *Obeliscus pamphilius*, Roma, 1650.

24. P.-D. Huet, *Demonstratio evangelica*, cit. (ed. 1690, p. 98); *Histoire du commerce et de la navigation des anciens peuples*, cit., p. 41.

25. Lettera riprodotta da J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907, p. 82; si veda inoltre O. Franke, *Leibniz und China*, « Zeitschrift der deutschen Morgenländische Gesellschaft », n.F., VII (82), 1928, p. 162; M.V.-David, *op. cit.*, p. 65.

26. O. Franke, *op. cit.*, p. 163.

27. D.F. Lach, *Leibniz and China*, « Journal of the History of Ideas », 6, 1945, p. 44.

28. M. Martini, *op. cit.*, pp. 12 sg.

29. J.-H. de Prémare, *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois*, Paris, 1878, pp. 70-85, trad. di un manoscritto latino; B.N., ms. fr. 4754, Lettere a E. Fourmont sull'*I King* e i libri cinesi.

30. J.-F. Foucquet, *Essai d'introduction préliminaire à l'étude des King*, B.N., ms. fr. 12209.

31. J.-B. du Halde, *Description de la Chine*, II, Paris, 1735, pp. 282 sg.

32. Feng Yu Lan, *A History of Chinese Philosophy, The Period of the Philosophers from the Beginning to circa 100 B.C.*, Peking, 1937, p. 378.

33. N. Fréret, *Suite du traité touchant la certitude de la chronologie chinoise servant d'éclaircissement du mémoire sur la même matière au mois de novembre 1735*, in *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions*, XVIII, pp. 178 sg., 273, 290 sg.

34. J.-B. du Halde, *op. cit.*, III, p. 2.

35. L. Beurrier, *op. cit.*, p. 259.

36. J.-H. de Prémare, *op. cit.*, p. 15.

37. J.-F. Foucquet, *op. cit.*, fol. 10, citato da V. Pinot, *op. cit.*, p. 257.

38. S. Shuckford, *The Sacred and Profane History of the World*, I, London, 1728, e *Histoire du Monde sacré et profane*, Paris, 1738, pp. 20, 61, 203, 205.

39. M. Martini, *op. cit.*, p. 21, e trad. fr. *Histoire de la Chine*, I, Paris, 1692, p. 27.

40. Th. Burnet, *Archaeologiae philosophicae sive de rerum originibus*, Londra, 1692, p. 89.

41. *Lettres de M. de Mairan au R.P. Parrenin concernant diverses questions sur la Chine*, Paris, 1759.

42. *Lettres édifiantes et curieuses*, XXI, 1734, pp. 76 sg.; *Lettres du P. Parrenin à M. Dortous de Mairan*, Pechino, 11 aprile 1730; *ibidem*, XXIV, 1739, p. 1 e lettera dello stesso, Pechino, 18 settembre 1735; *ibidem*, XXVI, 1743, pp. 1 sg., lettera del 20 settembre 1740 (B.N., ms. fr. 17240). Le lettere pubblicate non sono riprodotte integralmente.

43. M. de Mairan, *op. cit.*, p. 47, seconda lettera.

44. L. Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, I, Paris, 1696, p. 341.

45. P.-D. Huet, *Histoire du commerce et de la navigation des anciens peuples*, cit., p. 40.

46. M. de Mairan, *op. cit.*, pp. 91 sg., *Troisième lettre au R.P. Parrenin*, 28 ottobre 1736.

47. M. de Mairan, *op. cit.*, pp. 213 sg.

48. W. Chambers, *Design of Chinese Buildings, Furniture, Dresses...*, London, 1757, pp. 4 e 7.

49. F.L. Norden, *Voyage d'Égypte et de Nubie*, Copenhagen, 1755. L'autore era morto a Parigi nel 1742.

50. In corsivo nel testo.

51. J. de Guignes, *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne*, Paris, 1759.

52. J.-J. Barthélemy, *Mémoire sur les lettres phéniciennes*, estratti riprodotti in J. de Guignes, *op. cit.*, pp. 39-52. Sull'abate Barthélemy si veda M.V.-David, *op. cit.*, pp. 105-113.

53. L. Deshautesrayes, *Doutes sur la Dissertation de M. de Guignes*, Paris, 1759.

54. *Réponse de M. de Guignes aux doutes proposés par M. Deshautesrayes sur la dissertation qui a pour titre Mémoire...*, Paris, 1759.

55. J.T. Needham, *De inscriptione quadam aegyptiaca Taurini inventa et characteribus aegyptiis olim et sinis communibus exarata idolo cuidam antiquo in...*, Roma, 1761.

56. Sugli echi suscitati da questa pubblicazione si veda M. de P*** (C. de Pauw), *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, I, Berlin, 1774, p. 27.

57. *Réponse de M. Needham aux deux lettres de M. Bartoli antiquaire de S.M. le roi de Sardaigne*, Turin, 1762.

58. Si veda la recensione dell'opera di J.T. Needham nel «Journal des sçavans», dicembre 1761, pp. 806-810.

59. Fra i lavori usciti dopo il suo *Mémoire* sulla colonia egizia ricordiamo: J. de Guignes, *Mémoire dans lequel on essaye d'établir que le caractère hiéroglyphique des Égyptiens se retrouve dans les caractères des Chinois, Mémoires de Littérature tirés des Registres de l'Académie Royale des Inscriptions*, XXIX, 1764, e *Essay sur le moyen de parvenir à la lecture des hiéroglyphes égyptiens, ibidem*, XXXIV, 1770.

60. *Œuvres diverses de J.-J. Barthélemy*, II, Paris, l'an VI [1797], p. 409.

61. J.-J. Barthélemy, *Réflexions générales sur les rapports des langues égyptienne, phénicienne et grecque, Mémoires de Littérature de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, XXXII, 1758, pp. 221-227.

62. Abbé Guasco, *De l'usage des statues chez les Anciens*, Bruxelles, 1768, p. 296.

63. M. de P*** (C. de Pauw), *op. cit.*

64. Ch. Dupuis, *Origine de tous les cultes*, cit.; *Idoles hiéroglyphiques*, cit., pp. 299 sg.

9. L'EGITTO NELLE INDIE OCCIDENTALI E IN INGHILTERRA

1. J. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, 1590, e *Histoire naturelle et morale des Indes tant Orientales qu'Occidentales*, Paris, 1598, p. 27v.

2. L. Pignoria, *op. cit.*, in V. Cartari, *Imagini degli Dei degli Antichi*, cit.

3. J. Acosta, *op. cit.*, libro I, cap. XII.

4. L. Pignoria, *op. cit.*, p. III, si veda J. Seznec, *Un essai de mythologie comparative au début du XVII*e *siècle*, « Mélanges d'architecture et d'histoire », 48, 1931, p. 278.

5. Si veda Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*, VIII, 6, 4.

6. Si veda Ch. de La Roncière, *Histoire de la découverte de la terre*, Paris, 1938, p. 108.

7. P. Martire d'Anghiera, *De rebus oceanicis et orbe novo decades tres*, Basilea, 1523, fol. 6 D.

8. *Bibbia*, pubblicata da R. Estienne (Paris, 1540), con annotazioni fatte su un'edizione del 1532.

9. Citato da J. Acosta, *op. cit.*, p. 25v dell'ed. francese.

10. J. Goropius Becanus (J. van Gorp), *Hispanica*, Anversa, 1580, pp. 112-113.

11. G. Genebrard, *Chronographiae libri quatuor*, Parigi, 1580, p. 56.

12. B.A. Montano, *Antiquitatum Judaicum libri IX*, Anversa, 1593, p. 20.

13. C. Wystfliet, *Descriptiones Ptolemaica*, Londra, 1575, p. 102.

14. J. Verriero, *Commentarius de Ophira regione in Sacris Litteris*, Anversa, 1600.

15. A. Ortelius, *Thesaurus geographicus*, cit., s.v. « Ophir ». In una raccolta di carte dello stesso autore (*Paregon Theatri orbis terrarum*, Anversa, 1624, fol. VI) è incluso un mappamondo in cui sono indicate le ubicazioni di Ofir.

16. F. Lopez de Gomara, *La Historia general de las Indias*, Anversa, 1554; si veda l'ed. francese *Histoire générale des Indes*, Paris, p. 64 b.

17. Clemente Alessandrino, *Protrettico*, IV, 48,5.

18. P. Martire d'Anghiera, *op. cit.*, fol. 20 A.

19. F. Lopez de Gomara, *op. cit.* (1584), pp. 157 sg.

20. P. Martire d'Anghiera, *op. cit.*, fol. 73 B e C.

21. J.G. Herwart von Hohenburg, *Thesaurus hieroglyphicorum*, s.l.n.d. [Monaco, 1610 circa], tav. I.

22. Vaticanus 3738, Codice Rios. Si veda *Antiquities of Mexico, publishing Fac-similes of Ancient paintings and hieroglyphics...*, by M. Dupaix and Lord Kingsborough, II, London, 1832.

23. M. Mercati, *Degli obelischi di Roma*, Roma, 1589, pp. 96 sg.

24. J. Acosta, *op. cit.* (1584), p. 351 dell'ed. francese.

25. A. Kircher, *China illustrata*, cit., p. 58.

26. A. Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, cit., I, pp. 417 sg.

27. Si veda A. Métraux, *Ce qui reste des grandes civilisations de l'Amérique*, in *L'Art précolombien*, a cura di P. d'Espezel, Paris, s.d., p. 38.

28. F.S. Clavigero, *Storia antica del Messico*, I, Cesena, 1780. L'illustrazione è riprodotta nella « Gazzetta del Bibliofilo », supplemento fuori commercio del n. 26 di « FMR », settembre 1984, p. 6.

29. Don E.A. Lorenzana, *Historia de Nueva España*, Mexico, 1770.

30. C. Nebel, *Voyage pittoresque et archéologique dans la partie la plus intéressante du Mexique*, Paris, 1836.

31. Oxford, Bodleian Library, The Selden Coll. A.I., cat. ms. ingl. 31-34. Si veda *Antiquities of Mexico, publishing Fac-similes of Ancient paintings and hieroglyphics...*, cit., I, London, 1831, fol. 73.

32. S. Purchas, *Hakluytus posthumus*, IV, Londra, 1636, e *Relations de divers voyages*, IV, *Histoire de l'empire mexicain représentée par figures*, Paris, 1672.

33. A. Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, cit., III, pp. 28 sg.

34. G.F. Gemelli-Carreri, *Giro del Mondo*, VI, *Nuova Spagna*, Napoli, 1699, p. 37, e *Voyage du Tour du Monde*, VI, *De la Nouvelle Espagne*, Paris, 1719, ill. a p. 68.

35. P.-D. Huet, *Demonstratio evangelica*, cit. (1690, p. 102).

36. W. Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, Paris, 1744, pp. 1-17.

37. W. Stukeley, *Stonehenge, a Temple restored to the British Druids*, London, 1740, tavv. VII, XI, XII, XV.

38. Diodoro Siculo, *Biblioteca*, I, 24, 2-3.

39. J.F. Herwart von Hohenburg, *Admiranda ethnicae theologiae mysteria propalata, ubi lapidem magnetem antiquissimis passim nationibus pro Deo cultum et artem qua navigationes magneticae... summo studio occultam esse, noviter commonstratur...*, Ingolstadt, 1623.

40. T.D. Kendrick, *The Druids, A Study in the Celtic Prehistory*, London, 1927, pp. 151-156.

41. R.J.C. Atkinson, *Stonehenge*, London, s.d. (1955); R.S. Newall, *Stonehenge*, London, 1955. Sulla bibliografia anteriore al 1902 si veda W.J. Harrison, *Bibliography of Stonehenge and Avebury, Wiltshire*, « Archaeological Magazine », XXXII, 1902, pp. 1-169.

42. W. Stukeley, *Abury, a Temple of the Druids with Some Others Described*, London, 1743.

43. *Ibidem*, pp. 70 sg.

44. R. Cumberland, *Sanchoniatho's Phoenician History*, London, 1720, pp. 160-161, 168; *Origines gentium antiquissimae*, Londra, 1724, pp. 113-114, 126.

45. Eusebio Panfilo, *Thesaurus temporum*, Leida, 1602, p. 352.

46. J. Marsham, *Chronicus canon...*, Londra, 1672, pp. 288 sg.

47. A. Kircher, *Obeliscus pamphilius*, cit., pp. 399 sg.; *Oedipus aegyptiacus*, cit., II (1653), pp. 282 sg.; II, 2 (1653), pp. 96 e 112 sg.; III (1654), pp. 575 sg.

48. A. Kircher, *Oedipus aegyptiacus*, cit., II, p. 282.

49. W. Stukeley, *Abury*, cit., tav. VIII, pp. 14 sg.

50. T.D. Kendrick, *op. cit.*, p. 10.

51. W. Stukeley, *Abury*, cit., tav. XXXIX, pp. 91 sg.

52. *Ibidem*, tav. XL.

53. Eusebio Panfilo, *Preparazione evangelica*, III, 11, 45.

54. R. Cumberland, *Sanchoniatho*, cit., p. 15.

55. Ovidio, *Metamorfosi*, II, 366-380.

56. Sulla storia di Canopo *hydria* e dio immaginario, associato a Nettuno, si veda E. Panofski, « *Canopus deus* », *The Iconography of a Nonexistent God*, « Gazette des Beaux-Arts », LVII, 1961, pp. 193-216.

57. Ovidio, *op. cit.*, XIII, 600-619.

58. E. Schede, *De diis germanis*, Amsterdam, 1648, p. 346.

59. John Greaves, *Pyramidographia or Description of the Pyramids in Egypt*, London, 1846, pp. 64-70.

60. W. Camden, *Annales rerum Anglicarum et Hibernicarum regnante Elisabeth ad annum salutis 1589*, London, 1615.

61. J. Metken, *Jean-Jacques Lagneau ou l'architecture rêvée*, « Gazette des Beaux-Arts », aprile 1965, fig. 7.

62. Hermann Kern, *Labirinti*, Milano, 1981, pp. 67 sg., figg. 65 e 66.

63. J. Murphy, *Plans, Elevations, Sections, and Views of the Church at Batalha with Remains to which is prefixed an Introduction or Discourse on the Principles of Gothic Architecture*, London, s.d., pp. 3 sg.

64. Si veda sopra.

65. J. Gwin Griffith, *Isis in Oxford*, « Chroniques d'Égypte », XXXIX, 1964, pp. 67 sg.